الافتتاحية

في ذكرى الرحيل

الدكتورة مها قنوت
وزيرة الثقافة

بين الرحيل وذكراه.. وقفةٌ مع الذات، وقفةٌ مع الزمن... فإن كان الألم مهمازًا لقدرة الرجال، فإن فقداً عظيمًا سيظل مهمازًا لتماسك الوطن، وتلاحم أبناء الأمة، وقدرتها على الانبعاث دائمًا من جديد، وعلى الانطلاق دائمًا من جديد، وعلى التعبئة الواعية لكل الجهود والقدرات... كي يستمر مشروع الحلم العربي في التحقيق... في المسير... في الترجمة...

إلى واقع حي وملموس رغم كل الصعاب إنه الزمن المرّ الذي ماكنا نستطيع تجرعه لولا رحيقٌ من غذاء الغيرية والقومية معًا، من غذاء العروبة كان يمدنا به قائدٌ عربيٌ ضنَّ التاريخ بمثله حقبًا طويلة من الزمن... ونستوقف الزمن: أما كان أبًا للجميع..؟ أما كان أخًا للجميع..؟ أما كان سيد الوطن وسيد كل القلوب..؟ هل يحتاج مواثيق نبرزها كل ساعة أو كلَّ دقيقة، كي نعلن في رجلٍ شهادتنا... ولم يكن قط بحاجتها... لكنها شهادة الواحد تجتمع مع شهادات الملايين كي تقول في رجلٍ قولتها الخالدة التي نقشتها على جدار الزمن ببعض نقاطٍ من الدم وبكثيرٍ كثيرٍ من العشق الشعبي والحُبّ الملحمي لقائدٍ أسطوري، قاد شعبه إلى نصرٍ على العدو، وقاد أفراد شعبه إلى نصرٍ على الذات... في تجاوز المحن والقدرة على مجابهة الصعاب عاد بالأمة إلى ماقبلِ ألفٍ وبضع مئات من السنين... قادها نحو مجدٍ صنعته الجدود وتوارثته الأجيال، باحثةً عن قائدٍ يقود زِمام القمة في مسيرتها.. فكانت تلك العودة المبهرة للتاريخ العربي والإنساني، إلى عصر البطولة والشموخ... إلى عصر تربعت فيه العروبة على عروشٍ عزٍّ فيها السلطان وأبت على كل الجهود، وفتحها العرب حاملين حضارتهم وقيمهم السامية إلى كلِّ أصقاع المعمورة... إنها العودة التي أشهدتنا وفاء الصدّيق، وعدالة ابن الخطاب، وحكمة العلي، وصبر وحنكة العثمان. أيُّ تاريخٍ طوى كلَّ صفحاته كي يفتح صفحةً واحدةً اسمها حافظ الأسد...! أيُّ تاريخٍ أعاد كتابة الأمجاد بصياغةٍ جديدة بدأها بالتشرين، ثم بالتشرين، وصاغ حروفها كرامةً عربيةً جديدةً، استردَّ العرب الشعور بها جميعًا...

وأقام بيانُها كرامةَ المواطن العربي... وفي رأس الصفحة تتويجٌ يقول: إنَّ شبرًا واحدًا من الأرض.. أغلى من كلِّ مانملك، وإن ماأُخِذَ بالقوة لايُسترد إلا بالقوة... والسلام سلام الأقوياء، أما الاستسلام.. فسيبقى ندبةً في جبين الضعفاء المتخاذلين... عَدِّدْ مكارم الأيام يومًا بيوم.. ثلاثين عامًا مضت.. لن تملَّ الحديث، ولن تملَّ التعداد. إنَّ شيئًا في نفسك يبعث النشوة العربية إلى فخرٍ لاحدود له... هانحن في بداية القرن الواحد والعشرين لكننا بدأنا المسيرة في ختام العشرين من القرون... ملامح لن يستطيع الزّمن تجاهلها أو غضَّ النظر عن التمعن فيها بعين الإكبار والتقدير... ليس منّا من كان يومًا خارج البلاد ولم يسمع رأي الآخرين بحافظ الأسد.. ليس منا أحدٌ إلا وسمع الصغار من أولاده يرددون اسمه نشيدًا يروق للقصبات الصغيرة أن تتحرك معبرةً عن حبِّها... ويصفق الكبار.. ليس منا أحدٌ إلا ونال قطاعه مكاسب عظيمةً تجمع مصلحة الوطن إلى مصلحة المواطن... وتحسب الصغيرة قبل الكبيرة.. ليس منا أحدٌ إلا وقد توَّج هامته بإكليل العز لأنّه ينتمي إلى سورية العربية... سورية الأسد...ليس منا أحدٌ إلا ويحفظ من كلماته وأقواله... ليس منا أحدٌ إلا ويعود إلى خطاباته، ويعجب لهذا النظر البعيد الذي كان يتدبّرُ الحوادث قبل وقوعها وعند الحدوث... إنها الحكمة والحنكة التي آمن بها الشعب إيمانًا لاحدود له حتى... لينام قرير العين مطمئنًا إلى رجلٍ لايعرف النوم في سبيل شعبه.. نهاره نهار. وليله نهار.. وكنا ننام ملْء العين.. ويبقى ساهرًا.. ويطلع النهار، فعيونه الساهرة كانت قادرةً على رعاية كل العيون.. وراهن الكثيرون... على دولةٍ

نهضت على أسس أقامها، ودعائم رسّخها، ونهج أرساه... فانتصر النهج وخسر المراهنون... إنه البشّار..! ألا تراه في عيون الجميع، وفي هتافهم، كلّ مابيننا يثبت أنّ القائد الحافظ مازال بيننا يرعى كلّ بيت من بيوتنا ويسهر لكل قضية من قضايا شعبه، إنّه القائد الحافظ في البشّار الرئيس... أملاً لكلّ شعبه... واستمرارًا لنهج عظيم... وأخلاقًا، هي الأخلاق سليلة البيت الكريم.. وإعداد مدرسة من الوطنية والقومية.. والغيرية والتصحيح، مدرسة اسمها حافظ الأسد، وبيت هو بيت النور. وقد قلتها:

يابن بيت النور، ياوارث الخصال من أنبل الرجال:

أوارثٌ منْ أبيكَ ماكَبُرت بهِ … أمْ أنهُ الطبعُ ماجادتْ به الشِّيَمُ
بَلْ تِلكَ مدرسَةٌ بالصدقِ أسّسَها … والعُربُ في ظلِّ فيءِ الأسْدِ تَعْتَصِمُ
إنْ يَسألِ الجُودُ عن أطروحةٍ صَنَعَتْ … فأنتَ نَجلُ الذي ردّتْ به الذِّمَمُ
والشّعبُ خَلْفَكَ مالانَتْ عزيمَتُهُ … إنْ يفْتَدي مُحزَنٌ فالمُفْتَدُونَ هُمُ
في ظلِ جُنْحِكَ يابَشّارُ أُسدُ شَرَى … إنْ رفَّ جَفْنُكَ خاضُوا الموتَ واقتَحموا
إن أدمَعَتْ لَيْلةً سماؤُنا حَزَنًا … فالشَّمْسُ بعدَ بُكاءِ الغيمِ تَبْتَسِمُ
وأنْتَ في لَيْلِهِم نورٌ يضيءُ لَهُمْ … سَيْفٌ على حَدِّهِ الدنيا وتنحَسِمُ

في ذكرى الرحيل نمسح الدمعة... نستجمع القوى.. ومجددًا.. نتابع المسير.. خلف الراية يحملها البشار... بشرى بالنصر، والعزة .. وقهر المستحيل.

10

الفلسفة والدين في الأزمنة الحديثة

سربست نبي ❖

تشكلت ثقافة المجتمع الأوروبي الحديثة فيما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، وبلغت نهاياتها القصوى مع مطلع القرن التاسع عشر. إذ كان التطور الشامل قد أدى إلى فك السحر- حسب وصف **ماكس فيبر** Max Weber - عن آخر ميادين الحياة في أوروبا. ويعود إلى هذا العصر الفضل في خلق ثقافة لادينية - عقلانية، على إثر التفكك التدريجي والمستمر للتصورات الدينية عن العالم.

❖ سربست نبي: باحث من سورية، ماجستير في الفلسفة، له عدة أبحاث منشورة في مجلة المعرفة.

(١) نشير إلى أن تداولنا لعبارة الأزمنة الحديثة أو الجديدة Modern Times. Temps Modern يتسق إلى حد ما مع الدلالة التي أرّخ لها **هابرماس** J. Habermas. في السياق التاريخي الذي استخدمه **هيغل** عام ١٨٠٠، وهو العام الذي أصدر فيه **شيلنغ** Schelling. **مذهب المثالية المتعالية**. وتعني

←

إن المرحلة التي تبدأ مع لوثر M.Luther ١٤٠٥ وتفضي إلى عصر هيغل F. Hegel مرورًا بغاليليو Galilee وكبلر Kepler ونيوتن Newton وبيكون Becon وديكارت Descat وهوبز Hobbes وسبينوزا Spinoza وروسو Rousseau وكانط Kant.. إلخ. رغم أنها تتسم بنوع من الوحدة والاستمرارية فإنها، بالمقابل، تمثل تاريخ التغيرات الأصلية، ووجهات النظر الراديكالية والأفكار التي لم يسبق استطلاعها من قبل على صعيد العلاقة بين الدين والفلسفة. إنها بتعبير أكثر تحديداً ساحات جدال كبرى بين الدين والفلسفة. وفي هذا السياق يستطيع المرء أن يتصور مجالات نوعية معرفية، تُعزى إليها وضعية خاصة ومميزة، بوصفها تعيينات ذاتية لتلك العلاقة، التي تنطوي بدورها على تفريعات وعلاقات ترابط، توازي، تقاطع، بأنساق علمية ومعرفية أخرى كالفيزياء، والرياضيات، والسياسة والحقوق ...إلخ. فتاريخ الفلسفة مرتبط بالضرورة بتواريخ العلوم الأخرى، مثلما يرتبط بتاريخ

←

تحديداً القرون الثلاثة السابقة عليه، اكتشاف العالم الجديد، عصر النهضة، الإصلاح. هذه الأحداث، التي تشكل العتبة التاريخية بين العصور الوسطى والأزمنة الحديثة. ونشير كذلك إلى أنه حتى عام ١٨٠٠ كان هيغل الشاب قد أخذ على عاتقه مهمة أن «نُفكر الحياة...» ولم يزل حتى وقته يهدف إلى تحديد دلالة المسيحية ومن خلالها يفهم ماهية العالم الحديث. بدءاً من عام ١٨٠١ اتجه هيغل بقوة إلى العمل النظري الفلسفي ولم يعد مخلصًا تمامًا وأمينًا لحرفته كلاهوتي إذ أصدر مع شيلنغ مجلة «النقد الفلسفي».

استخدم هيغل في دروسه عن فلسفة التاريخ، تلك العبارة ليعرف العالم المسيحي - الجرماني في عصره. وهي ليست ذات دلالة زمنية خالصة وإنما أيضاً لها وبقدر مكافئ دلالة مكانية. عالم جديد أو عالم حديث. في الغرب المسيحي الوسيط كانت تعني عصراً مقبلاً ، لم يأت بعد، ولن يبدأ إلا بعد يوم الدينونة - من منظور محوري للزمن. فالمفهوم السائد للزمان هنا هو الزمان الدوري للطقوس والتقاويم الدينية. وروما لاتزال مركز الدائرة الزمكانية ولأجل ذلك كانت الدروب كلها تقود إليها. مع شيلنغ ومذهب «المثالية المتعالية» - كما أشرنا - اكتسبت عبارة الأزمنة الحديثة دلالاتها اللادينية Secularism وعبرت عن القناعة ببدء المستقبل. أخذت تشير إلى عصر يحيا بالنظر إلا ماهو آت، للجديد القادم. وقد تم على يد هيغل ضبط الزمن المعاصر له «الراهن» مع الأنوار والثورة الفرنسية، انطلاقاً من الأزمنة الحديثة، بمثابته - القرن التاسع عشر - بداية المرحلة النهائية للتاريخ. وبناءً عليه كانت الفلسفة - في رأي هيغل - مكلفة بترجمة الزمان الذي هو زمنها...

قارن مع مناقشة، هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٥ ص. ص١٣ - ١٤.

وأيضاً مع، فرانسوا شاتيليه، هيغل، ترجمة جورج صدقني، مراجعة الأب فؤاد جرجي بربارة، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٧٦، ص ص ٢٩-٣٠.

الدين على نحو خاص. فلامناص عندئذ من تتبع حركة الانتقالات بين تلك المجالات المفترضة، والتحولات التي هي اللحظات الأساسية لفكر العصر المعني.

وهكذا فإن العلاقة بين الفلسفة والدين وبقية العلوم خلال الأزمنة الحديثة تفترض في هذا السياق تحقيبًا إجرائيًا، معرفيًا تاريخيًا، يبين أن هذا التاريخ يمثل دوائر ثقافية ذات خصوصية معرفية ثابتة نسبيًا، تؤلف مكونات الثقافة الأوروبية. على أن نضع في الحسبان أن هذا التصور لايتعارض مع القول بوجود نوع من الوحدة والاستمرارية في الواقع التاريخي، الثقافي الكلي. وأن هذه الدوائر المتصوّرة هي صدى للعلاقة الداخلية التي توحد الفلسفة بالدين في نسق خطابي مُتشكل، نوعي ومميز. في قول آخر، علينا أن نأخذ بالحسبان جانبين «أولاً، الجانب التاريخي المحض لهذا التسلسل، التتالي، ومن ثم علاقة الشيء ذاته نعني الرابط الذي يربط الفلسفة بالدين وبالعلوم الأخرى القريبة منه»[٢].

تتسم تلك العلاقة بأنها شديدة التعقيد والتداخل. وهذا الوضع غالبًا ماظهر في التاريخ في صيغة تعارض[٣] سواء في زمن الإغريق أم في عصر التنوير. وفي أحوال أخرى برز الفكر الفلسفي تابعًا غير حر، مرتبطًا بشكل الدين. لكن بصورة عامة، وفي أبسط تعريف، يمكن القول فيما يختص بالفلسفة بما هي «بحث حر في حدود المعرفة الإنسانية، وفي أعم المقولات التي يمكن تطبيقها على التجربة والواقع، يتوقف شرطها في أي زمان، في الأساس على فاعليتين مترابطتين، ولكنهما قابلتان للتمييز من فاعليات العقل البشري وهما

(٢) **هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٦، ص١٢٩.**

(٣) ننوه بأن هيغل لايقر بهذا التعارض بين الفلسفة والدين إلا على مستوى الشكل فقط دون المحتوى، مادامت الفلسفة تهتم - في نظره - بالحق وبالحقيقة وبعبارة أدق بالله. إنها خدمة إلهية متواصلة. فالفلسفة تملك المضمون نفسه الذي يملكه الدين، وهما لايختلفان إلا بالشكل، بحيث أنهما يظهران أحيانًا متعارضين تمام التعارض. واختلافهما هو الذي يظهر أولاً، ولايبدو التعارض عداوة إلا في وقت متأخر... إن عداوتهما - في قول هيغل - لحظة محددة في تاريخ الفلسفة... وهذا يعني أن التعارض الذي أقامه فلاسفة التنوير بين الفلسفة والدين، العقل والإيمان، هو تعارض مزعوم. يضيف هيغل: إن فلسفة الأزمنة الحديثة هي بذاتها متحدة مع الدين لأنها نشأت في العالم المسيحي. فالروح واحد، سواء أكان واعياً في صورة التمثل (الدين) أم في صورة الفكر (الفلسفة)... إن حاجة الفلسفة وحاجة الدين هما شيء واحد... لقد ولدت الفلسفة الألمانية في صميم المسيحية، وتشاركت مع الدين المسيحي... **انظر، هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، الصفحات ١٤٨، ١٣٧، ١٦٧ - ١٦٨، ١٧١، ١٧٣.**

المعتقد الديني والأخلاقي من ناحية، والبحث عن المعرفة الوضعية من ناحية أخرى. فعندما يقوم معتقد ديني وتثبت جذوره، ويغدو غير قابل للتحدي بوجه عام، توضع حدود ضيقة للبحث الحر وهو الفلسفة. وحيثما يوجد عدم الاستقرار أو الصراع في المعتقد الديني والأخلاقي، فإن المسائل الفلسفية تطرح نفسها بإلحاح خاص، وتكون عرضة أكثر للبحث الحر[٤].

حقًا إن التمييز بين ما هو وسيط وما هو حديث، أمر يصعب ضبطه على وجه الدقة عند زمن بعينه أو مناسبة ما، ولكن بقدر ما يمكن أن توصف الأزمنة الحديثة بجدة معالم الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية فيها، ونقديتها، فإنها تبدو في بداياتها وثيقة الصلة بمناهضة سلطة تعاليم الكنيسة الكاثوليكية المهيمنة ووصاياها على حياة الناس، وبمعارضة الفكر السكولائي السائد ونقد مرجعيته. إن الأمر لم يتم دفعة واحدة بحسم وبإحكام، كما لو أنه تم التخلص من التركة الوسيطة الثقيلة بجولة واحدة، وفي مناسبة محددة. لقد ظهر الموقف أشد تعقيدًا وتركيبًا، مثقلاً ومحدودًا بإمكاناته التاريخية، شاقًا وعسيرًا ودراميًا إلى حدٍّ كبير.

إن السؤال الذي يقول: «متى بدأ اتجاه تقويض نظرة القرون الوسطى إلى العالم وعناصره لتحل محلها النظرة الحديثة..؟..»[٥] يغدو هنا في صيغة كيف، وعلى أي نحو؟ فهذه الصيغة في الطرح هي من القوة الكافية لإبراز مثل هذا التحول، كيف تغيرت نظرة الناس إلى الحياة والدين والكنيسة في القرون السابقة وتحولت رؤيتهم لهذا العالم لا على أنه وادي الدموع والآلام فحسب، وبأنه ينبغي على المرء في هذه الدنيا أن ينحصر جهده باتجاه واحد هو الشوق إلى الأبدية - إلى نحو يتأسس «على اهتمام متزايد بالحياة الإنسانية، كما يمكن أن نعيشها على هذه الأرض، ضمن حدود الزمان والمكان ودون ارتباط ضروري بالعالم الثاني أو الأخروي»[٦]، وكيف تحددت خصوصية الدين بالنسبة إلى نظم التصورات والمفاهيم وأنماط الوعي الأخرى، وخاصة الفلسفة؟

إن كثيرًا مما نعدّه اليوم إرثًا دنيويًا مشتركًا وحقائق كلية، تدين في نشأتها إلى تلك المرحلة. وواقع الحال أنها لم تكن مستقلة تمام الاستقلال في بداياتها كما نعدّها اليوم وهي في حوزتنا حقائق راسخة تعود ملكيتها للإنسان، على الأقل نظريًا - في تعبير هيغل - فيما كانت تعد أسرارًا

(٤) ستيورات هامبشر، عصر العقل، فلاسفة القرن السابع عشر، ترجمة ناظم الطحان، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٥، ص٨.

(٥) انظر: كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (٨٢)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤، ص٢٧.

(٦) جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، مرجع مذكور، ص٢٠٠.

سماوية في سابق عهدها، وقد فصلت الآن على مقياس الاعتراف بجدارة العقل الإنساني، وصلاحية غاياته العقلانية وأهدافه على أرض الحاضر. إن السمة الانتقالية لهذه اللحظة المثقلة بالدلالات، حيث لاتزال المسائل متعانقة، متشابكة ومعقدة، هي التي تؤرخ لولادة زمن جديد - حديث، نطمح بتهيب إلى افتراضه في هذا السياق. وبات من الضروري الآن أن نفحص طرائق التفكير وأشكال الوعي والآراء والمثل السائدة، والعقائد والتقاليد، التي كانت واستمرت في عدد من البديهيات إلى أن استهدفتها الروح الجديدة، متخذة منها موضوعًا لنقده.

يعدّ القرن الثالث عشر العصر الذهبي للكنيسة المسيحية الكاثوليكية في العصور الوسطى، إذ كانت تمثل وقتئذ تحققًا **للمدينة الإلهية** التي انتصرت أخيرًا في هذا العالم[٧]، مثلما تحدث عنها **القديس أوغسطين** St. Augustine وصوّرها. في القرنين التاليين بدأت عملية التفكك المستمر لها وأفولها. بيد أنها كانت لاتزال حتى نهاية القرن الخامس عشر تعدّ أعظم قوة في تنظيمها الاجتماعي والأيديولوجي، إذ كانت ثمة وحدة عقائدية في أوروبا الغربية «وكانت المسيحية الكاثوليكية، عمليًا دين الأوروبيين الغربيين جميعًا»[٨]. الخلاصة أنها كانت تختزل في نفسها المثل الاجتماعي والسياسي الأعلى في إيجاد دولة مسيحية شاملة، مهيمنة على كل مجالات الحياة الإنسانية وتوجه فعاليتها.

في «مجتمع إلهي» كهذا، يقاس التمييز الاجتماعي بالتفرغ الذهني، كان محترفو الدين، رجال الدين **الأكليرك** Clerg يحتلون ذروة التدرج الاجتماعي بمكانتهم الأوصياء على «**المعرفة المقدسة**» والمشرفين على الأسرار الإلهية. على رأسهم جميعًا، كان رأس الكنيسة الكاثوليكية البابا، الذي

(٧) لقد تحقق ذلك منذ النصف الثاني من القرن الحادي عشر، أي منذ تسنم **غريغورس السابع** (١٠٢٠- ١٠٨٥) Gregory VII, St كرسي البابوية، وواصل خلفاؤه هذه المهمة. في عام ١١٩٨ - ١٢١٦ جلس على السدة الرسولية البابا **اينوسنت الثالث** (١١٦٠-١٢١٦) Innocent III وأصبح الحاكم الأوحد لأوروبا الغربية كلها وبلغت السلطة البابوية أوج عظمتها. آخر خلفاء هذا العهد هو **بونيفاسيوس الثامن** (١٢٩٤ - ١٣٠٢) Bonifacius VIII وبوفاته زالت فكرة المجتمع المسيحي الأوحد بزعامة البابا. لمزيد من الاطلاع انظر: **المطران ميشيل تيم، الارشمندريت اغناطيوس ديك، تاريخ الكنيسة الشرقية وأهم أحداث الكنيسة الغربية، منشورات المكتبة البولسية، معهد القديس بولس للفلسفة واللاهوت - حريصا، ١٩٩١، ص٢٤٦.**

(٨) **م. ب هولت، صانعو أوروبا الحديثة، ترجمة موفق شقير، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٠، ص٣٥.**

كان يعيش في روما محاطًا بهؤلاء «فمثلما كان الإمبراطور بالنسبة للأمراء، كان البابا بالنسبة إلى رجال الدين»[9] الكرادلة (المراتب الدينية العليا)، الذين كانوا أمراء ونبلاء الكنيسة في مقابل العامة، الدهماء من جماهير المدن المحرومين والأجراء وحثالة المجتمع والعمال الزراعيين في الريف، الذين كانوا موضوعًا للسخرة ولعظات رجال الدين واحتيالهم وسياطهم بوصفهم **«خراف الله»** الرعية القاصرة والجاهلة، وكانوا مهددين على الدوام بالخوف من الحرمان ورفض التوبة من قبل أولئك.

كانت البيروقراطية الدينية - في وصف ماكس فيبر لرجال الدين- يشغلون بمكانتهم حملة الأيديولوجية الإقطاعية عددًا من المراكز الأيديولوجية والوظائف المدرسية المؤثرة، ويحصرون بأنفسهم «ليس فقط الوظائف الدينية، بل وأيضًا المدرسية وجزءًا لايستهان به من الوظائف الإعلامية والثقافية»[10]. وكانوا يستخدمون كل الأساليب الإعلامية المتصلة بالتوظيف الأيديولوجي لتعاليم الكنيسة ولعقيدتها، ليثبتوها في وجه العقائد والأفكار المنافسة، وأيضًا مختلف الممارسات والتقاليد المقدسة ذات الصلة، كالعظات والتمائم وصكوك الغفران، إقامة القداديس والصلوات في الأعياد، بهدف فرض نموذج معين من التصرف والسلوك الأخلاقي على المؤمنين ومنهج محدد في التفكير، وعلى نحو أعم سلوك في التفكير. قائم على المزج الكامل بين الدواعي والمطالب الدنيوية للكنيسة الإقطاعية وبين الأوامر الإلهية. لقد حققت هذه الطبقة من رجال الدين ليس فقط احتكار الخبرات الروحية وأسرار السماء»[11]، وأيضًا بالقدر نفسه الحياة نفسها، الحياة العملية والفكرية والشطر الأساسي من الفعاليات العملية عبر الاختصاص في «تثقيف العقول والتعليم،

(9) Engels F, the Peasant War in Germany, in MECW, Vol. 10 Tran. And published by Progress Publishers Moscow 1987, p.405.

(١٠) يضيف ألتوسير: ليس من قبيل الصدف أن يكون كل الصراع الأيديولوجي من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر منذ أول اهتزاز أحدثه الإصلاح، قد انحصر في صراع ضد الكهنوت وضد الدين، يفسر ذلك مركز السيطرة الذي كان يحتله جهاز الدولة الأيديولوجي الديني. انظر: ل. التوسير وجورج كاتفيليم، دراسات لاإنسانوية، ترجمة وتقديم د. سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨١، ص ٩١. ومن هنا هدفت البورجوازية في ثورتها لاحقًا، لا إلى استبدال جهاز الدولة الإقطاعية القمعي فحسب، بل وأيضًا جهاز الدولة الأيديولوجي، رقم واحد الكنيسة وعمدت إلى ضبط أموال الكنيسة وإلى وضع الدستور المدني للإكليروس.

(١١) السيادة اللاهوتية، لاتتعلق هنا باستخدام الخبرات المقدسة فقط، بل وتتعلق بالقدر نفسه بتأطير وتوجيه السلوك العام للناس - كما أسلفنا- فيما يخص المصالح الواقعية. وبالتدخل الواعي في المبادرات الاقتصادية والاجتماعية، كانت الكنيسة تبتلع كل الفعاليات الاجتماعية للمجتمع الأهلي Local Society. وكان لابد من عزل تلك الفعاليات واستقلالها عن استبداد الكنيسة.

ليصبح التعليم في أساسه لاهوتًا، وعلى أيديهم تحولت السياسة والقانون، نظير بقية العلوم إلى مجرد فرع من فروع اللاهوت، وعوملت طبقًا للمبادئ السائدة في الكتاب المقدس. لقد كانت عقائد الكنيسة بديهيات سياسية»[١٢]، ونصوص الكتاب المقدس بديهيات قانونية.

إن الهيمنة الشاملة للخطاب اللاهوتي على كل الحقول المعرفية والأشكال الفكرية، كانت نتيجة لواقع أن الكنيسة بوصفها جهاز دولة أيديولوجي من طراز ريفي - في قول التوسير - وتركيب كلياني، كانت تعدّ المعرفة والتعليم وقفًا خاصًا على مؤسساتها وعلى هرميتها الدينية[١٣]، أو بصفتها «أطر اجتماعية للمعرفة، كانت تعد كمواطن للمنظومات المعرفية»[١٤]. ومن هنا اتسمت الممارسات النظرية العلمية بالأشكال النوعية للممارسات الأيديولوجية، النظرية والعملية السائدة. وأخضعت الأولى للوظائف الاجتماعية والعملية للأخيرة، وتحققت بحدودها.

والحال أنّ هذا الوضع انعكس في الخطاب الفلسفي اللاهوتي السائد، الذي تحدد في منظومة تصورات وأفكار وعقائد ومثّل، استمرت كمنطلقات وحقائق بديهية بالنسبة للعصر إلى أن وجهت إليها ثقافة النهضة نقدها الرئيس، واستعاضت عنها بأشكال وطرائق جديدة في التفكير.

(١٢) - Engels F, the Peasant War in Germany,......, p412.

كانت حقول المعرفة كلها تنوء تحت ثقل الخطاب اللاهوتي. ولهذا عمدت الروح الجديدة إلى تحريرها من هيمنة اللاهوت عبر سلسلة حركات انفصالية للعلوم الوضعية وبقية فروع المعرفة قادها العقل وأدت إلى نشوء القانون الوضعي المدني والسياسة والفن والعلوم الأخرى. ولم يكن بالإمكان أن يتحقق ذلك لولا تأثير التغيير التاريخي الذي حمله نمو التجارة والصناعة وانتشار الطباعة والكتب والتعليم. يقول ماركس: انتزعت البرجوازية عن المهن والأعمال والعلوم، التي كانت تعد حتى ذلك العهد مقدسة، كل بهائها ورونقها وقدسيتها، وأدخلت الطبيب ورجل القانون والكاهن ورجل العلم في عداد الشغيلة، المأجورين في خدمتها. إن هالة القدسية هنا، هي في نظر ماركس، رمز رئيسي للممارسة الدينية وللهيمنة، وفي اعتقاده إن إلغاء هذه القداسة يعني بالمقابل تحديث الحياة والعلوم بتدنيسها في الممارسات الدنيوية وفي المحصلة يعني تقدمًا وتحررًا من هيمنة الدين واللاهوت الديني. انظر بالمقارنة مع: مارشال بيرمان، حداثة التخلف، ترجمة فاضل جتكر، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق ١٩٩٣ ص١٠٤.

(١٣) بدأت البرجوازية الناهضة بتحديث التعليم منذ القرن السادس عشر مع إنشاء «الكوليج دي فرانس» ولاحقًا توالت سلسلة الأكاديميات المتنوعة الاختصاص. وكانت مكلفة بإدخال روح النهضة في الأوساط الجامعية بهدف انحسار نفوذ الكنيسة الكاثوليكية على التعليم والمدرسة، وباختصار علمنة كل التعليم العام وفصل المدرسة عن الكنيسة.

(١٤) جورج غورفيتش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة د. خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨١، انظر ص١١٢.

المنطلق الأول: ونقطة البدء فيه إنما كانت «الاتفاق على عقيدة شائعة Common Dogma وهذه العقيدة يمكن قبولها بالاستناد إلى السلف والتقليد والكتاب المقدس، وكتابات الآباء أو الكنيسة. وقد وضع أوغسطين قاعدة أصولية تنص على أن سلطة الكتاب المقدس هي أكبر من جميع قوى العقل الإنساني. فينجم عن ذلك أنه حيث يقع تناقض بين الملاحظة العلمية والتوراة، فالملاحظة يجب أن تهمل. وتأتي بعد الكتاب المقدس سلطة ارسطو Aristotle، وهذه كانت مقبولة في جميع الحالات ماعدا تلك التي تناقض فيها العقيدة المسيحية مناقضة واضحة، كإنكار خلق العالم مثلاً، ثم يأتي العقل الطبيعي وهو الحس العام مضافًا إليه كثير من الرواء ويؤخذ بصحة أحكامه خاصة عندما تؤيدها آراء القدماء»(١٥).

من هنا فقد عمدت الذهنية اللاهوتية إلى إخضاع الواقع لمطالب العقيدة المؤسسة على محورين: المحور الأول هو النص المركزي، باعتباره خطابًا كونيًا موحى به، كليًا وشاملاً، يتوجه للناس في كل عصر وعلى نحو مطلق. هذا النص - الوحي - المتجسد في الكتاب المقدس كشريعة إلهية - صار هو الذي يصنع الواقع ويمدّه بأسباب البقاء، لا العكس. ولقد تحقق ذلك عبر عزل البعد التاريخي والإنساني للنصوص وإهداره، التي تحولت بدورها إلى أساطير غيبية لاتاريخية، ونمط هامد من المفاهيم «ثابت المعنى والدلالة»(١٦) في تعبير نصر ابو زيد. إذ أقصت هذه الذهنية من تصوراتها السياق الاجتماعي والثقافي الذي ينتمي إليه النص وأحاط بتكوينه(١٧). وتنكرت للعلاقة الواقعية بين النص والتاريخ وصادرت عليها إيمانيًا، وقد عززت هذا الموقف بجملة مصادرات وأوائل أخلاقية وحقائق عقيدية ثابتة لضبط المواقف المغايرة وتحديدها، قادت في النهاية إلى الحجر على العقل والبحث العلمي الحر وإقالتهما.

المحور الثاني الذي ارتكزت عليه العقيدة هو مركزية المعرفة المقدسة The Holy Knowledge وتمثلت الأخيرة في

(١٥) ج.هـ. راندل: تكون العقل الحديث، ج١، المعطيات السابقة، ص١٧٣.

(١٦) د. نصر حامد ابو زيد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٤ ص١٣٠. لقد استعنا في هذا المبحث بالنتائج التي توصل إليها نصر حامد أبو زيد في تحليل آليات الخطاب الديني الإسلامي ومنطلقاته، دون أن نماثل بينها وبين نتائج هذه الدراسة تمامًا. قارن ذلك في ضوء ماسيأتي.

(١٧) تعود الريادة في تأكيد البعد التاريخي للنصوص إلى ثقافة النهضة، ومن هنا تأسس النقد التاريخي للكتب المقدسة الذي وضع أسسه اوستريك وسبينوزا أو فولتير، وذلك باعتماد الدراسة الفيولوجية وحدها للنصوص، دون العودة إلى قراءات الكهنوت الديني أو مؤسسة الكنيسة، وخلصت تلك الدراسات إلى إبراز تاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص ونسبتها إلى ثقافة عصر بعينه، ومن ثم نشأت الدعوة إلى إعادة تأويل دلالات النص وإنتاجها.

المزج الكامل بين النص المقـــدس وبين نصوص الكهنوت أو القـراءات التي كـانت تقدمها الكنيسة بعد أن كانت تعمّد بكلمات الكتاب المقدس. فاللاهوت النظري هو في المحصلة تأويل للكتاب المقدس بالكتاب المقدس على حد قول سبينوزا. وهكذا تحولت أقوال آباء الكنيسة واجتهاداتهم بدورها إلى نصوص لاتقبل النقاش أو إعادة النظر والشك فيها. وعليه فقد ظلّ حق الفهم والشرح والتفسير حكرًا على الكهنوت الديني باعتباره يمثل السلطة الأخيرة، والمرجع في شؤون العقيدة، ليعدّ نفسه أخيرًا الناطق باسم الرب والوصيّ على المعارف المقدسة[١٨].

لقد تمت ترجمة هذه المعرفة المقدسة بالتضاد بينها وبين المعارف الدنيوية غير المقدسة، المدينة «بصلك الميلاد» في تعبير فويرباخ L.Feuerbac

ومن هنا فقد قدم الخطاب الديني تأويلاً خاصًا لمفهوم العلم ووظيفته قائمًا على ردّ المعرفة الحقيقية إلى الدين - الوحي والتوحيد بينهما، وعلى إنكار قوانين السببية الجزئية في العالم. وذلك بإرجاع الظواهر والحوادث جميعًا إلى علة واحدة مفارقة، ذات مقاصد وغايات كونية، يصعب معها - طبقًا لهذا الخطاب - الأخذ بالعلم الطبيعي في ذاته. فالعلم الطبيعي لايرد الأشياء إلى العناية الإلهية، بقدر ما يفسرها بأسبابها الجزئية ويدلل على وجودها من خلال قوانينها الذاتية، ولذلك كانت المعرفة الطبيعية من أجل ذاتها تعدّ كفرًا، فهي تنأى بالأفكار عن معاني وجود الأشياء ومغزاها، وواقع الحال كان العالم في تصورات هذا الخطاب المقدس «رمزًا كبيرًا سره الأساسي معناه، لاحوادثه وأسبابه»[١٩].

(١٨) تأتي ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات القومية في هذا السياق، مقدمة للخروج على مرجعية النص - المعرفة المقدسة ومركزيتهما، كان من نتيجتها إلغاء احتكار الكنيسة الرومانية لتأويل النص وتفسيره، بتلاشي جدوى احتكار القساوسة للغة اللاتينية. وبهذا المعنى يقول برتراند راسل B. Russell: إن توافر الكتاب المقدس مطبوعًا بين أيدي الناس ومترجمًا إلى لغات محلية قد أفسد على الكنيسة إدعاءها الوصاية على أمور العقيدة. راسل: حكمة الغرب، الجزء الثاني، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة (٧٢) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، كانون الأول، ١٩٨٣ ص٢٢. وهكذا فما عادت لغة روما اللغة الوحيدة للقداسة والقداديس، وصارت النصوص بفضل الترجمة أقرب إلى أفهام الناس العاديين مكتشفين بذلك أنهم أصبحوا قادرين على فهمها نظير الكهنة والقساوسة، وأنه صار بالإمكان أن يجتهدوا في شرحها وتفسيرها طبقًا لأحوالهم، وعليه أخذت صلاتهم بروما تضعف وأصبح طريق الخلاص الآن مشاعًا للأفراد إلى حد كبير، إذ ليس من الضروري أن يمرّ بروما، الطريق الإجباري للخلاص. من هنا روّج ويكليف J. Wycliff. وهوس J. Huss ولوثر وكالفن J. Kalvin لترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات القومية. سيتضح أثر ذلك أكثر مع نشوء الكنائس القومية، أي تشظي المكان - المركز المقدس.

١) هـ. راندل، تكوين العقل الحديث، ج١، ص٨٦. كان جيور دانو برنو G. Bruno هو من قام بحصر موضوع العلـم والفلسفة في الطبيعة من حيث هي فاقدة تمامًا للقداسة، وبمعزل عن أية غائية متعالية ومفارقة.

على هذا النحو ينتهي بنا هذا المحور إلى المبدأ الثاني في هذا الخطاب ونعني به **عقيدة العناية الإلهية**، التي سنتعرض لها آنفًا.

يعدّ **مفهوم الزمكان المركزي المحور الثاني** الذي ترتكز عليه العقيدة. والزمكان المعني هنا هو **الزمكان المقدس** في تضاد مع الزمكان الفلسفي – العلمي الدنيوي. «إن المكان، أو العالم الدنيوي في مجمله، الكون المجرد من القدسية كليًا هو اكتشاف جديد، اكتشفه العقل البشري»[٢٠] بعد أن أزال عنه سحر القداسة تمامًا. لقد بحث الإنسان المتدين على الدوام وراء الاتساع والاضطراب الهائلين للمكان عن نقطة ثابتة مركزية تتيح له انطلاقًا منها التوجه نحو الماوراء والاتصال عبرها رمزيًا بالله. كانت بمثابة كوى، نافذة، يجتاز من خلالها العالم الدنيوي ليصبح بإمكانه الوصول للسماء.

يقول الرب لموسى في سفر الخروج: لاتقترب إلى ههنا، اخلع حذاءك من رجليك لأن الموضع الذي أنت فيه أرض مقدسة. (خروج ٣/٥) هكذا يفترض الاتصال بين موسى وإلهه، ويتحقق انطلاقًا من نقطة أو بقعة ينبغي وعي قداستها، هي بمثابة بؤرة القداسة.

بيد أن الموقف ينطوي على معان أعمق. لعل أول معانيه مرتبط بإنيّة الإنسان الغارق في مركزية مكانة «المبؤور» الخاص. هنا حيث تتقاطع المستويات والأبعاد والأقاليم ويعجز حالئذ عن الانفتاح على العوالم الأخرى. وهذا مايكشفه لنا الفكر المسيحي القروسطي. فالإنسان الذي خلقه الله على صورته ومثاله، يعدّ مركز الكون بكامله، ولأجل خلاصه خلق الكون المتناهي والمحكم التنظيم حيث تدور الأفلاك من حوله والنجوم، فكل شيء له وظيفته المقدرة، الأرض والسماء والبحر وجميع المخلوقات، ومن ثم كي تطبع قلبه أخيرًا بعظمة الخالق وحكمته وتدفعه لأن يسبح بمجده. هكذا يشتق الإنسان قيمته ومكانته عندما يصبح الموضوع المباشر لخلق العالم ومغزاه غير المباشر[٢١]. وعن حق كان ويزلي J.Wesley قد أكد «أن أهمية الإنسان جزء جوهري في تعاليم العهد القديم والعهد الجديد وبالفعل إن أهداف الله في خلق الكون تظهر بشكل رئيسي

---

(٢٠) مرسيا إلياد، المقدس والدنيوي: رمزية الطقس والأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٨٧، ص١٥.

(٢١) يبدو أن تعاليم **بطليموس** Ptolmey القرن الأول ق. م حول مركزية الأرض كانت سائغة ومنسجمة مع مثل هذا المزاج أو الشعور السائد. ولأجل ذلك دعمتها الكنيسة الكاثوليكية بصورة رسمية ونظرت إليها كجزء من الدين ومن حقائق الكتاب المقدس. و«استخدمت هذه التعاليم – طبقًا لشاتيليه كأداة لعملية قمع فكري وروحي» على الدوام. انظر: ميشيل فاديه، الأيديولوجية، وثائق من الأصول الفلسفية، ترجمة د. أمنية رشيد وسيد البحراوي، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢، ص٨٣.

متعلقة بالكائنات البشرية. ولن تكون عقائد التجسيد والتكفير ممكنة لو لم يكن الإنسان الأكثر أهمية بين الكائنات المخلوقة»(٢٢).

من هنا سارت الكنيسة الكاثوليكية، لا إلى الاعتصام بفكرة مركزية الأرض وغائية الكون فحسب، وإنما كذلك عدت من نفسها النواة المقدسة لهذا المركز(٢٣)

(٢٢) برتراند راسل، الدين والعلم، ترجمة أسامة إسبر، دار الطليعة الجديدة، دمشق ١٩٩٨، ص١٦.

(٢٣) اتجهت أبحاث كل من كوبرنيكوس Copernicus وجوردانو برونو وغاليله وكبلر إلى تأكيد لامركزية المكان - الأرض - فقد واصل هؤلاء تحطيم الملحمة المسيحية عن المكان المركز. إن قلب الأدوار بين الأرض والشمس كان من شأنه أن يحدث تحولاً دينيًا واسعًا في نظرة الإنسان إلى الكون. فمن جهة أولى «بدا إن ماقام به المسيح من تضحية لخلاص الإنسان قد فقد إطاره المكاني الخاص، الذي هو شاهد بحد ذاته على القصد من هذه التضحية، وإن التطابق بين الهدف والمكان قد زال تمامًا. يقول عالم اللاهوت البروتستانتي ديلنبرغ Dillenberger إن مأساة الخلاص - خلاص الإنسان على يد المسيح - كانت دائمًا بالنسبة للمسيحيين مرتكزًا أعظم شأنًا من الطبيعة الشاهد منقول عن: فيلما فريتش، غاليله ومستقبل العلم، ترجمة عادل شقير، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩١، ص٦٦. ومن جهة ثانية لم تعد الطبيعة - المكان مجرد موضوع لاكتشاف المقاصد الإلهية أو دليلاً على مجده، بل أصبحت هدفًا لمطالب الإنسان بتأكيد سيطرته وتوسيعها. وهكذا بات العلم من الآن فصاعدًا أكثر إنسانية وأقل ألوهية. كما يقول راندل J.H. Randall.

لقد انتقد كوبرنيكوس وبرونو حدود بطليموس للكون، وقضى غاليليو على فكرة تقسيم الكون إلى إقليمين متمايزين تمامًا ومن ثم على فكرة الكون المتدرج القيم، أي التمييز التراتبي الذي أقامه أرسطو بين السماء المتعالية والأرض. وقد قدر أخيرًا لمارتن لوثر أن ينزع وبطريقته الخاصة آخر بقايا القداسة عن المكان - الكنيسة المركز وفي هذا يشترك مع كوبرنيكوس رغم المفارقة القائمة بينهما، التي تكمن في أن ردة البروتستانت على فرضية كوبرنيكوس كانت أكثر حدة في البداية من الكاثوليكية حين قال لوثر «يصغي الناس إلى فلكي مدع يجتهد ليبين أن الأرض هي التي تدور وليس أفلاك السماوات أو القبة الزرقاء أو الشمس والقمر..إن هذا المغفل يريد أن يقلب علم الفلك بمجمله، إلا أن الكتاب المقدس يقول لنا أن يشوع أمر الشمس أن تقف ثابتة ولم يأمر الأرض».... وتساءل كالفن مستنكرًا بالقول: «من سيغامر ويضع سلطة كوبرنيكوس فوق سلطة الروح القدس؟» الشاهد منقول: راسل، الدين والفلسفة، ص١٥ ص١٦.

إن كوبرنيكوس ولوثر يتشابهان في أن كليهما طرحا جانبًا عقيدة المكان الثابت - المركز المقدس. فقد اتخذا من بطليموس والبابا ليون العاشر خصمين لهما. وكان لابد من تحطيم المكانة التي حظيا بها حتى وقتهما. من هنا انفرد كوبرنيكوس بطرح الإنسان من مكانه الذي اعتصم فيه بكبرياء، عادًا نفسه ابن الله الأوحد ومركز الكون وغايته، ورمى به في كون مهول، لانهائي، يفتقر إلى حرارة صلوات الملهوفين. هذا الموقف بقدر ما أحدث أزمة عميقة في الوعي الديني وإذلالاً لإيمان المتدينين فقد أرسى بالمقابل لفكرة تاريخية الإنسان. إذ أصبح كائنًا في عداد بقية الكائنات والمخلوقات مادام لم يعد سيدًا لها وللكون وأصبح مهددًا بالتلاشي على صعيد تميزه الديني. وأكثر من ذلك لم يعد إنسان هذا التاريخ ذا أهمية استثنائية وكان لابد من تخطي إنسان هذا التاريخ القطري المحدود زمنيًا باتجاه الإنسان الشامل الكوني.

متخذة من روما الكوة التي ينبغي على المؤمنين أن يتطلعوا من خلالها إلى الخلاص. إنها باب السماء الذي تمضي إليه كل الدروب. وكان البابوات هم حملة مفاتيحه تقليديًا. لقد حققت كنيسة روما هذه المكانة بأن وجدت لنفسها نسبًا مقدسًا، باعتبارها، وريثة، أو استمرارًا للقداسة الأصلية، للمكان الأولاني. وكرست هذا الحق بموجب الوثيقة المشهورة باسم «هبة قسطنطين»[٢٤]. الأمر الذي كان من شأنه أن فرض على المؤمنين أن يتبنوا الوضع الخاص والفريد الذي تحتله الكنيسة، مما كان يزيد من شدة توثيقهم إلى الفضاء الأيديولوجي للمكان، ومن ثم تغرقهم في دوّار مركزي عميق لمعتقد المكان[٢٥].

لوثر بدوره جعل من كرسي البابوية في روما وجهة لخصوماته وكان يقول: «كلما اقتربت من روما شاهدت أسوأ المسيحيين». وهتف إلى تفكيك مركز القداسة الثابت الموحد في أوروبا. فالله - القداسة - يمكن أن يوجد في أي مكان. والخلاص يتحقق عبر علاقة مباشرة بين الله والإنسان، دون وساطة أية كنيسة خارجية أو وساطة راهب أو طقس من أي نوع. ولاتنفصل الدلالة التاريخية لنشوء الكنائس الوطنية والفرق الدينية عن هذا الاتجاه، إنها تعني ببساطة فقدان المركز لثبات المثل الأعلى للقداسة. والإقرار بتعددية القداسات وتشظيها في الأمكنة الثقافية، بل وأكثر من ذلك تعني الاتجاه نحو تأكيد تاريخية المقدس والمكان.

بالمقابل يروّج مؤرخ الأديان مرسيا إلياد لفكرة مفادها أن كوبرنيكوس وجوردانو برونو وغاليله كانوا يرون في نظرية مركزية الشمس أكثر من نظرية علمية. فقد كانوا يعتقدون أن لمركزية الشمس دلالة سحرية عميقة. ذلك أنها تؤيد في نظرهم غلبة الرمزية الشمسية على عالم القرون الوسطى، أي أنها ثأرت للتراث الهرمسي من التطيرية التي أشاعتها كنيسة القرون الوسطى. وكان ج. برونو يبشر بالعودة القريبة لديانة المصريين القدماء السحرية، كما نص عليها الاسكليبتوس Ascleptus. انظر بالمقارنة: مرسيا إلياد، الحنين إلى الأصول؛ في منهجية الأديان وتاريخها، ترجمة حسن قبيسي، دار قابس، بيروت، ١٩٩٤، ص٦٣ ص١٢٦.

(٢٤) معلوم أن البابوات عمدوا في أوائل القرون الوسطى إلى دعم «الكرسي البابوي» استنادًا إلى «هبة قسطنطين»، الذي كان يعتمد أصلاً على تقليد موروث عن القديس بطرس الرسول، المؤسس الأول لهذه الكنيسة. وكان من المفهوم والشائع أن وثيقة «هبة قسطنطين» تعود إلى الإمبراطور قسطنطين، وأنه حين غادر روما ليؤسس عاصمته القسطنطينية، نصب البابا خليفة له في روما وأعطاه حق الإدارة المباشرة للأراضي المحيطة بروما، التي عُرفت باسم ولايات الكنيسة States of Church غير أن واحدًا من الإنسانيين الأوائل وهو لورنزوفالا L. Valla توفي عام ١٤٥٧، نسف هذا الاعتقاد بأن أثبت من خلال الدراسة النقدية واللغوية للنصوص بأن الوثيقة تنطوي على مفارقة لغوية وتاريخية: انظر: كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ص٤٢.

(٢٥) يقول القديس إيريناوس (١٤٠-٢٠٠) Irenaeus, St إنه بسبب السلطة العظيمة التي أسست هذه الكنيسة يتوجب على سائر الكنائس أي على جميع المؤمنين أن يتفقوا معها. فقد حفظ فيها بوحدة المؤمنين جميع التقاليد الصادرة عن الرسل (الكتاب ٢٢ عدد ٢) في رسالته التاسعة والخمسين دعا القديس كيريانوس روما بكرسي بطرس، الكنيسة الأولى التي تصدر عنها وحدة الكهنوت التي لايمكن أن يصل إليها الشر. الشواهد واردة ضمن: المطران ميشيل يتيم، الأرشمندريت اغناطيوس ديك، تاريخ الكنيسة الشرقية، وأهم أحداث الكنيسة الغربية، مرجع مذكور، ص٤٩.

بإزاء ذلك يتمظهر **الزمان المركزي المقدس**، في وعي هؤلاء بأنه مغلق يضاد الزمن الواقعي المفتوح، وبأنه لاينتمي إلا لنفسه، يتاخم أو يتجاور مع زمن خارج التاريخ لم يبدأ بعد هو زمن الدينونة. ويمكننا أن نتصوره بالقياس إلى المكان المستوي، المسطح، بأنه بعد ثالث للمكان الثنائي الأبعاد، أي من الأعلى إلى الأسفل أو من الأسفل إلى الأعلى. وهذا البعد يمثل بمحورية الزمان المركز بالنسبة إلى دائرة المكان المنبسط، وهكذا يتم الانتقال من محيط دائرة المكان إلى مركز الدائرة، فنحن لانستطيع الوصول إلى السماء متفادين مركز الدائرة، دون المرور بباب السماء، الكنيسة.

هذا المعنى للزمان ينطوي على بنية خلاصية آخروية. وهذا هو الأساسي بالنسبة للوعي المسيحي، لايعايش فيه المؤمن الراهن - الحاضر، بقدر مايتوق إلى الزمن الأولاني من جهة، ويتطلع بشغف إلى الخلاص من جهة ثانية. فالحقيقة الرئيسة بالنسبة لثقافة هذا العصر، هي أن هذا الزمن قد أعد لغاية سقوط الإنسان وخلاصه، وهو أفضل **الأزمنة الممكنة**[٢٦]،لأنه يمثل الإطار الذي شهد مأساة فداء المسيح وتضحيته، وسيكون كذلك بالنسبة لعودته الثانية المنتظرة في آخر دورته. وإلى ذلك فإن حياة المؤمن في هذه الدنيا تنحصر في دأب متواصل للتخلص من تركة الخطيئة التي ألحقت به مع السقوط، لغاية الفوز بالخلاص المنتظر.

(٢٦) استحضرت النهضة أزمنة وثقافات بكاملها من باطن الأرض. فمع التقدم العلمي وحركة الترجمة في القرن الخامس عشر أخذ الأوروبيون بدراسة تاريخ الحضارات وبالاطلاع على الثقافات القديمة، وقد تجاوز هذا الاهتمام بالثقافات الدنيوية القديمة إلى العودة كذلك إلى مثلها العليا الدنيوية. هكذا كان الحال مع كتابات **بوكاشيو** Boccaccio **وبترارك** Petrarch فبعد أن تشكك هؤلاء في أن الزمن المسيحي هو الأمثل والأفضل، اكتشفوا أن هنالك أزمنة حضارية عظيمة قامت قبل المسيحية. وأقروا بأن تلك الأزمنة كانت في نواح عديدة أعظم ثقافيًا أو أسمى أخلاقيًا، وأفضل من زمنهم الحضاري وأصلح من جهة أساليب الحياة الإنسانية. وتدريجيًا حدث تبدل في أفكار هؤلاء واهتمامهم، التي أخذت تعارض بوضوح الكنيسة والكتاب المقدس.

إن الميل إلى تلك المقارنة قاد في النهاية إلى تكسير سياق الزمن المركزي. وحدث الاختراق للزمن المسيحي المغلق باتجاه الاعتراف بما يمكن تسميته بتعددية السياقات الزمنية الثقافية والزمن الثقافي المفتوح. وهكذا افقدت الثقافة مرجعيتها الزمنية المركزية انطلاقًا من هذا الإقرار بتعددية المراجع الزمنية الثقافية والحضارية، الذي أدى تاليًا إلى انفصال الثقافة عن الدين والعلم عن اللاهوت. من هنا وجدت الطبقة الناهضة في الثقافة الأغريقية وفي تركتها الوثنية، التي كانت أقرب إلى مزاجها الجديد، حوافز هامة لحماستهم نحو تأكيد مرجعية التجربة البشرية والتواصل الإنساني بديلاً عن الإطار المسيحي للثقافة والحياة. ثم أخذ يتشكل موقف جديد إزاء الراهن الحاضر يؤكد أولويته على مطالب الماضي والمستقبل ، أدى تاليًا إلى إعادة إنتاج القطيعة بين الحاضر والماضي.

الزمان هنا يستأنف ذاته - يجترها - على الدوام من خلال الانقطاعات المقدسة التي تحدث فيه. وهي أزمنة الأعياد والتقاويم الكنسية الدورية، وهذا ما يفسر الحركة الظاهرية للكون. والمؤمن يمكنه أن يلجأ إليها بوساطة الطقوس والشعائر والقداديس، لاسترجاع أو ظهور للزمان المقدس، كما حدث في البدء. فالزمان قابل للاستعادة هنا والتكرار بلا حدود في وعيه. وقد عمدت التراتبية الكنسية إلى إخصاب هذه المناسبات الدورية، وذلك عبر إدخال العديد من المعتقدات والتقاليد الدينية الأثنية وإلى إدخال الأحداث الهامة المتصلة بالشهداء ورفات القديسين، وحتى المناسبات الوثنية للشعوب القديمة في التاريخ المقدس للمسيحية(٢٧).الأمر الذي كان من شأنه أن أثقل دورة الزمان، وألزم وجدان المؤمن بعجلته، وأوثق وعيه بالراهن - الحاضر إليه أكثر فأكثر. ومن هنا صارت ذاكرته أكثر تقيدًا بأزمنة المقدس وراحت تنوء تحت ثقل مفكرة المعتقد بانتظار مجيء ملكوت الله.

المنطلق الثاني في الخطاب الديني لهذا العصر، والمبدأ الذي تم بموجبه تلبية المطلب المزدوج لشكلي العلاقة الإلهية بالعالم من جهة وبالإنسان من جهة أخرى، ودوامها وتفسيرها كانت عقيدة **العناية الإلهية**. وواقع الحال أن آباء الكنيسة الأوائل جوستيان Justin **وأوريجين** Origene ولاكتانس Lectance قد استمدوا هذا المبدأ من الفكر الوثني وخاصة الفلسفية الرواقية(٢٨) بعد أن أدرجوها ضمن منظوماتهم العقيدية ونصّروها بهذا الاعتبار.

---

(٢٧) لمزيد من الاطلاع، انظر الأمثلة والشواهد ضمن كتاب، **مرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، الجزء الثالث، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، ١٩٨٦/١٩٨٧ الصفحات ٢٤٥/٢٤٦/٢٤٧ ولاحقاً.**

(٢٨) وبالمقابل كانت بحوث بلوتارخ Plutarch وسكستوس إمبيريكوس Sextus Emparicus آخر الشُكّاك الإغريق مصادر رئيسية للنقد العقلاني، الذي أبدته ثقافة النهضة والتنوير تجاه فكرة العناية الإلهية. كان إمبيريكوس قد «استبعد العناية الإلهية لأنها لاتتفق مع وجود أي شر في الكون أما العناية الجزئية فكانت تثير هذا السؤال: لماذا يهتم الله ببعض الأشياء ولايهتم بها جميعًا...» من جهته استلهم الفرنسي **هولباخ** Poul Holbach في محاكماته أبيقور Epicurus في نقد مبدأ القدرة الإلهية والعناية التي تسود الكون، إذ قال: «إما أن يريد الله منع الشر ولكنه يعجز، أو أنه يقدر على منعه، ولكنه لايريد ذلك. أو انه يريد ذلك ولايقدر عليه، أو أنه يريد ويقدر. فإذا كانت له الرغبة دون القوة ولا الرغبة فهو عاجز وشرير معًا، وهو إذًا ليس إلهًا. وإذا كانت لديه الرغبة والقوة فمن أين يأتي الشر أو لماذا لايمنعه». الشاهد وارد لدى: **هيرمان راندل، تكوين العقل الحديث، ج١، مرجع مذكور، ص٤٦١** - الشاهد الأول انظر كتاب: **جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٣ ص٥٧.**

إن التأمل في مشهد الانتظام العظيم للكون وانسجام العالم المستمر حمل هؤلاء على افتراض وجود ألوهية هي المصدر الأول للانتظام الشمولي لكل الحوادث والأشياء ودوامها في الوجود. إنه السبب الأبدي لكل شيء، سبب الماضي والحاضر والمستقبل. وبكلمة مختصرة، العلة الأخيرة للكون. ولقد ترتب على هذا الاستنتاج بأن العالم يجب أن يكون نتاج إرادة عليا، قادرة، أسمى من الإنسان، إثبات أن ثمة مقاصد ومعاني وراء الأشياء والحوادث التي توحدها تلك الإرادة أو القدرة المفارقة. من ثم يصبح الخضوع لها أمرًا مقدسًا يستقيم معه معنى وجود الإنسان في الحياة.

وهذا التأكيد هو رد على مطلب العناية الجزئية، الخاصة بكل فرد. ويتضمن تشديدًا على إطاعة النظام الاجتماعي القائم في التحليل الأخير، بوصفه تعبيرًا عن حكمة متعالية، مقدسة. وقد مثل هذا المبدأ على الدوام أساسًا للأخلاق المسيحية. بجعل المؤمن وتمكينه من القيام بواجبه في الحياة حيث أوجده الله، ويتعين عليه أن يعيش ملتزمًا تلك المكانة، بما يتوافق مع إرادته المتعالية.

وهكذا يتضح أن عقيدة العناية الإلهية قد اتخذت شكلين لها في حيثيات هذا الخطاب ومتونه. **شكل كوزمولوجي** كلي أي «العناية الإلهية العامة» أو الانتظام الشمولي للعالم. **وشكل أنطولوجي** جزئي يتصل بمغزى وجود الإنسان في هذا العالم وعلاقته بالخالق الآب. أي «العناية الإلهية الخاصة» التي تسهر الآلهة بموجبها على القضايا البشرية، وحتى على كل فرد».[29]

إن سر عقيدة العناية الإلهية في **المستوى الأول**، ليست في نهاية المطاف سوى نفي للسببية الطبيعية والقانون الطبيعي باسم **المعجزة**[30]، التي تؤلف قوامها أساسًا. ومن ثم تأكيد كل ما هو

(٢٩) انظر بالمقارنة مع: **جاكلين لاغرية، الدين الطبيعي، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٣، ص٢٤.**

(٣٠) لقد اختص **ديفيد هيوم** D.Hum بتفنيد فكرة المعجزة ودحضها في الثقافة الحديثة. ففي كتابه الشهير **بحث في المعجزات** ١٧٨٤ برهن على أن المعجزة بمعنى كونها حادثاً خارقاً للطبيعة يثبت الوهية القائم بها من الأمور التي لايمكن قطعاً إثباتها.. يقول هيوم: ليس هنالك من شهادة كافية لأن تثبت وقوع المعجزة إلا تلك الشهادة التي إذا أثبت بهتانها كان ثبوته في حد ذاته أكثر إعجازاً من الحادث الذي تحاول إثباته... ولايمكن إطلاقاً إقامة الدليل على معجزة بحيث تكون أساساً لنظام من الدين.. انظر: **هـ. راندل، تكوين العقل الحديث، ج١، ص ص ٤٤٧، ٤٤٨.**

خارق للطبيعة باسم الغائية الإلهية المتعالية، التي تقترن عادة بأفكار التدبير المقصود والتنبؤ والمصير والكمال. هذه الغائية الإلهية تبدأ بدورها بقضية **الخطيئة** على المستوى الثاني، مستوى مغزى وجود الإنسان، وتنتهي بالتشديد على الغاية الوحيدة والأخيرة للوجود الإنساني أي **الخلاص** والحصول على النعمة الإلهية. وبهذا المعنى يقرر **آلان تورين** A.Touraine إن الذات لم تتكون في التراث المسيحي الطويل إلا عبر تشظي الأنا بين الخطيئة والنعمة الإلهية»(٣١)

لقد مثلت الفكرتان الأخيرتان الحدّين اللذين يشدان إليهما الوعي المسيحي وبنتيجتهما عانى توترًا أنطولوجيا مستمرًا، قلقًا وتمزقًا، عجزًا وارتباكًا في الآن نفسه، يتصل بنزوعه إلى فهم مغزى وجوده في هذا العالم وسعيه إلى استقرار التدبير المفارق القابع وراء سيرورات هذا الوجود.

ثمة محصلتان، عل الأقل. نجمتا عن فكرة السقوط والخطيئة.

الأولى: إن اختزال الخطاب الديني للوجود الإنساني في عملية **الخلق الأولى** - **الخطيئة** - مصدرٌ رئيسٌ لكل المصائب الإنسانية من عجز وقهر واستغلال، عبر تجاهل الأبعاد والعلاقات الاجتماعية المركبة، والشروط الواقعية المعقدة لهذا الوجود. والتركيز بدلاً من ذلك على المدلول الميتافيزيقي، أقصى الوعي عن الاهتمام بمصادر الشر الواقعية، وأفرغه من محتواه الحقيقي بتحويل المسألة من حيز العمل في سبيل مصالح الراهن الواقعية إلى مجال التخلص من الآثام وأوهام الخطيئة.

الثانية: كان من شأن كل ذلك أن أدى إلى تبرير الوضع القائم، تأبيده وتسويغه، بإضفاء ذلك البعد الميتافيزيقي عليه، وإسناده إلى تدبير إلهي مفارق، كلي القدرة. ومن هنا قدم لجمهور المؤمنين نمطًا من العزاء، وتعويضًا عن تجربة التمزق المعيشة، وتهدئة من نمط خاص بسبب ارتباطها الذي لاينفصم بفكرة الخلاص، بالإنقاذ «فالعالم بأجمعه غارق في الخطيئة وكل البشر بطبيعتهم آثمون. وهذا الإثم نابع من وقوع آدم في الخطيئة، ولكن مازال هنالك أمل بأحد ما سينقذ البشرية. ومن هنا نتبين الأساس الذي قام عليه التصور حول الرب المنقذ»(٣٢).

على هذا النحو، حرص الخطاب الديني على اختصار مغزى وجود المؤمن في

(٣١) آلان تورين، نقد الحداثة: الحداثة المظفرة، القسم الأول، ترجمة صباح الجهيم، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٨، ص٨٨.

(٣٢) انظر: سيرغي ا. توكاريف، الأديان في تاريخ شعوب العالم، ترجمة د. احمد م. فاضل، دار الأهالي، دمشق، ١٩٩٨، ص٥٠٤. بالمقارنة مع: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع مذكور، ص١١٧ (بتصرف شديد).

هذه الحياة في بعد واحد ضروري، تحصر فاعليته في التحرر من تركة الخطيئة، وفي التوق إلى الخلاص. وشيئًا فشيئًا، طرحت كل الروابط الإنسانية والأبعاد الأخرى لوجوده أمام هذه العلاقة، التي جرى تحويلها إلى المسلمة المركزية، الأكثر أهمية في هذا الخطاب. ولم يبق أمام المؤمن سوى الارتهان للتقاليد الكنسية للخلاص والطقوس المقدسة بصيغها المختلفة، أي تقبل سر المعمودية، قانون الإيمان، إقامة القداس الإلهي.. إلخ، وكان من الطبيعي أن توثق مؤسسة الكنيسة «بوصفها الحائزة على احتكار تداول ثروات الخلاص»[٣٣] ووسائله إلى نفسها المؤمن، وتكرس من تبعيته إليها أكثر.

عندما نضع في الاعتبار، على نحو خاص، هذا الامتياز الأخير، نكتشف أحد رهانات الصراع الكبرى لحركة الإصلاح الديني في مواجهة جهاز الكنيسة للخلاص، التي قادها مارتن لوثر، وقدر لها أن تحدث أكبر تغيير ديني عظيم في المسيحية الكاثوليكية في أوروبا القرن السادس عشر.

واقع الحال إن هذه الحركة، التي انتهت إلى تحطيم وحدة أوروبا الدينية القديمة، لم تكن مجرد ردّة لاهوتية عنيفة، وخاصة ضد مكانة الكنيسة فحسب. فالشيء المثير والمميز «أن عصر الإصلاح لم يكن في الواقع عصرًا كثير التدين»[٣٤]. وفي الغالب لايمكن رد الكثير من مظاهرها أو نزعاتها إلى الإيمان الديني أو التقويم الأخلاقي. لقد كانت المسألة في الأساس، وقبل كل شيء، تعبيرًا عن النمو الواقعي للقوى الاجتماعية الجديدة، وقد كانت حركة الإصلاح في هذا الحل الوسط بين العالم القديم والاندفاعات الاجتماعية الجديدة[٣٥].

رغم ذلك كله فإن التغيرات الدينية، التي نجمت عن حركة الإصلاح، كانت جوهرية بالقدر نفسه وواقعية. فلو لم يبرر لوثر للناس طريقًا آخر للخلاص، ويسوغه خارج جهاز الكنيسة للخلاص، لما استطاعوا أن يستقلوا بأنفسهم عنها، معرفيًا وأخلاقيًا وحتى سياسيًا. وعن سيطرتها الشمولية على كل ميادين الحياة. ومن ثم لما أمكن الحديث الآن بثقة، عن الكثير من الأحداث والوقائع، التي تبدو هامة، بل وضرورية

(٣٣) بيير بوردي، أسئلة علم الاجتماع حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي، ترجمة وتقديم إبراهيم فتحي، دار العالم الثالث، القاهرة، ١٩٩٥، ص٣٢.

(٣٤) هـ. راندل، تكون العقل الحديث، ج١، مرجع مذكور، ص ٢٤٢.

(٣٥) أثارت مشكلة العلاقة بين العوامل الاقتصادية والمقدمات الاجتماعية وبين الإصلاح الديني والأخلاقي سجالا عميقًا ومستمرًا. وننوه بأننا سنفرد حيزًا مستقلاً لمناقشة هذه القضية في الصفحات اللاحقة. والحديث يجري في هذا السياق عن الإصلاح الديني بصرف النظر عن الكثير من تلك المقدمات الاقتصادية بصورة مباشرة. ونبدو هنا معنيين بوصف التحولات المقدسة ومظاهر الوعي.

أيضًا من منظور الراهن، في التاريخ الأوروبي الحديث، التي تعزى إلى تأثير الإصلاح الديني ونتائجه.

كانت الحاجة القصوى إلى الخلاص، والطموح لإعادة تأهيل المؤمن - الفرد لذلك، بوصفه غايته لا وسيلته، عبر تأكيد كفاءته الذاتية وبرفض الوسيط الإلهي للخلاص، هما وراء عمل لوثر الإصلاحي وسعيه إلى الاستقلال بلا هوته عن مرجعية كنيسة روما. فلقد توصل إلى قناعة هي: أنه لايوجد أحد يستطيع أن يغفر الذنوب إلا الله وحده، وأن غفران الخطايا لايمنح بدفع المال أو بشراء صكوك الغفران Indulgences. أو حتى القيام بأعمال أخرى، فيما عدا الإيمان بالمسيح فقط. يقول في دروسه عن الرسالة إلى العبرانيين: إن المسيح هو صانع خلاصنا، وبوصفه فكرة ومثالاً، سيكون الخالصون جميعًا متشابهين تجاهه. إنه الفكرة التي ينبغي علينا أن ننضم إليها بوساطة الإيمان كي نعود إلى الصورة الحقة. انطلاقًا من تشويهنا إلى شكل مشابه لفكرة الخالق الإلهي.. وهكذا نُعاد إلى تطابقنا مع الصورة الإلهية، أي العودة إلى التصميم الذي صوره المسيح في سبيل خلاص كل مؤمن»(٣٦).

ويمضي لوثر في دعوته قائلاً: مادام القسيس الكاثوليكي عقبة بين الإنسان وربه فإن الواجب يقتضينا أن نتخلص من كل ما قد يشكل عقبة على هذا النحو، ليكن كل إنسان قسيس نفسه، وأنها لجرأة تبلغ حد الوقاحة حين نزعم أن الله العلي القدير، العليم الخبير يرضى بأن يتدخل جهاز تافه مثل الكنيسة في علاقته مع عباده، علاوة على هذا فإن الله بسط نوايا ومقاصد واضحة في الكتاب المقدس»(٣٧).

وبناءً على ذلك فقد عمد لوثر في ٣١ تشرين الأول ١٥١٧ إلى تعليق بيانه على باب كنيسة **ويتنبرغ** Wittenberg الذي تضمن خمسًا وتسعين أطروحة ضد صكوك الغفران. وفي **ليبزغ** Leipzig ١٥١٩ أنكر لوثر المرجعية المقدسة للبابا عادّاً الكتاب المقدس، المرجع الوحيد في الممارسات الدينية، ويتعين حتى على البابا الخضوع لسلطته. في حزيران ١٥٢٠ تلقى لوثر البراءة البابوية المسماة Exurge Domini، الذي تنذره بالتراجع تحت طائلة الحرمان. وفي كانون الأول من السنة ذاتها أعلن تحديه العلني للبابا، ومعارضته للإنذار بإحراقه علنًا، وأذاع بيانه الذي رفض فيه سيادة البابا على المجتمعات وهيمنة الإكليرك واحتكارهم للكتاب والممارسات الدينية المقدسة، التي اختصرها لوثر إلى اثنين فقط، التعميد وسر القربان. وبذلك بدأت القطيعة النهائية مع روما وبدأ التحول الكبير المعروف **بالإصلاح الديني** Religios Reform.

(٣٦) تيوبالدسوس، لوثر، ترجمة حسيب نمر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١، ص٦٧.
(٣٧) كرين برينتون، تشكل العقل الحديث، مرجع مذكور، ص٩٢.

لاجدال في أن جميع هذه المبادئ، التي بشر بها لوثر، كانت موجهة أساساً وعلى نحو مباشر ضد كلية السلطة المقدسة للكنيسة ومصادرها، التي تضخمت ثرواتها، الرمزية منها والمادية، بحيث استحال معها التقدم. وبالنتيجة فقد أدت الثورة على هذا الاستبداد المطلق للكنيسة، السياسي والديني، إلى انقلاب عميق في دورها ومكانتها، من جهاز كلي القدرة لتنظيم الحياة الاجتماعية والروحية للمؤمن وضبطها، إلى جهاز تنحصر غايته في التبشير بالدرجة الأولى. صار يخضع الآن لضوابط التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، وباختصار إلى كنيسة «رخيصة الأكلاف Cheap Church»[٣٨] في مجموعها بتعبير إنغلز.

ومع أن لوثر الذي كان يجسد المثل الأول للإصلاح البروتستانتي، بدا مندفعاً بكليته إلى هدم اللاهوت الكاثوليكي، وتقويض مكانة كنيسته الكوزموبوليتيكية، إلا أن كل ذلك لن يتحقق بتمامه وينجز بصورة أكثر ملاءمة إلا مع الإصلاح الكالفيني. والحال أن الأخير هو امتداد مواصل للعمل الذي قام به لوثر على نحو لايبدو مختلفاً إلا بقدر ما اختبره كل واحد من تجربة دينية في حياته ونظّر لها.

وبالمقابل فقد علقّ روّاد الإصلاح دلالة إيجابية على تجربة الخلاص الشخصي بتحويل حقيقة الله والخلاص إلى تجربة بشرية وجدانية، معيشة ومباشرة. عبر التخلص من فكرة المعجزة والتقليل من الآثار المقدسة «فما القربان إلا عجينة، وما الأثر المقدس إلا عظام»[٣٩].

وكذلك بنفي الوضع الديني الخارق للكنيسة بنقض سلطة التقليد وتأكيد جدارة الذات، بوصفها مرجعاً، من خلال الحضور الإلهي في الفرد وتجسيد الإيمان والخلاص في العمل. يرى كالفن «أن الإنسان خلق على صورة الله ومثاله مما يعني أن الإنسان قد تلقى المميزات، التي تجعل منه شخصاً قادراً أن يكون على علاقة مع شخص الله. إنه مخلوق ليكون وجهاً لوجه مع الله.. فالإنسان خلق من أجل المشاركة مع الله وتوثيق الوحدة الحقيقية والحية معه. وفي تلك الوحدة نال الحياة.. والسقوط يرمي به بعيداً عن الحياة، ويجلب عليها تشويهاً مرعباً، بينما سعادته تكمن في الاتحاد مع الله...»[٤٠].

إن هذا التشديد على الخلاص الفردي، وعدّه علاقة وجدانية مباشرة وعمودية مع الإله لقاء شخصي بين المؤمن والله بوساطة الكلمة - الإنجيل، ومانجم عن ذلك من انزياح للعلاقة الأفقية، عبر المركز المقدس - الكنيسة، على أن الخلاص

(٣٨) Engels. F, The Peasant War Germany,...., p413.

(٣٩) الشاهد منقول عن: هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص٣١.

(٤٠) جان تاديبيه، كالفن، ترجمة حسيب نمر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دمشق، ١٩٨١، ص ص٦٤-٦٥

بات ممكنًا أنّى يتواجد الفرد تحقيقًا لإرادة الله ونعمته، هذا الإبدال لمركز ثقل الحياة الفكرية والدينية من الكنيسة إلى تجربة الفرد، إلى منكب الذات، نجم عنه اعتقاد عميق يتمثل في أن حرية الذات وقدرتها على التمييز يتخطى سلطة الكنيسة ومواعظها، وشرعت الذات على هذا النحو تضع «نفسها بوصفها مرجعًا لذاتها»(٤١). بدلاً من تلك. ومما سوغ هذا الاعتقاد وعزّزه أن لوثر خوّل العقل الفردي الإنساني أن يفسّر الكتاب المقدس، وأبقى المجال مفتوحًا للتأويل الشخصي والاجتهاد بعد أن شرع ترجمته إلى اللغات القومية. وهكذا فقد تقدم وعي الذات بالدين على الوعي الديني بوساطة الكنيسة أو المؤسسة الكهنوتية، وتحول العالم الديني المقدس إلى واقع تصنعه الذات التي تعي موضوعها وتمارس تجربة إيمانها وخلاصها بحرية وتحققهما. وحدود هذا الخلاص إن هي إلا حدود إيمان هذا الفرد بالذات وعمله.

هذه المعارضة للإيمان المجرد بالإيمان المشخص أضفت تقديسًا دينيًا على كل عمل إنساني فردي. وقد كان كالفن هو المنظر الحقيقي والمشرّع لمثل هذا النمط من السلوك الديني الذي رأى في النجاح الفردي دلالة على تأييد من الله وخضوع لإرادته، وتجسيدًا لمقاصده بمعنى أن قيام المرء بواجباته في الحياة بما يتوافق مع مركزه الاجتماعي وموقعه يرتديان هنا مدلولاً دينيًا وأخلاقيًا، يشرح ماكس فيبر ذلك بالقول: «إن القيام بالواجبات الزمنية، في كل المناسبات، هو طريقة العيش الوحيدة، التي ترضي الله. إن إنجاز هذه الواجبات وحده هو إرادة الله ومن ثم لكل المهن المشروعة القيمة ذاتها أمام الله».ثم يعلق فيبر «والنتيجة الأولى من نتائج الإصلاح الديني تكمن – على النقيض من التطورات الكاثوليكية – في مضاعفة المكافآت ذات الطابع الديني، التي يوفرها للمؤمن عمله اليومي منجزًا في إطار وظيفي، وفي جعلها مادة أخلاقية»(٤٢).

إن تنظيم الخلاص على هذا النحو كما تصوره كالفن زوّد المؤمن بنموذج خاص من «تقنيات ممارسة الذات»(٤٣). وهذه كانت الطريقة الوحيدة الممكنة للخلاص في هذا العالم. وعندئذ يبدأ الإصلاح الديني البروتستانتي بالاختلاف عن دين الكنيسة الكاثوليكية والارتقاء عليها.

(٤١) انظر: هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مرجع مذكور، ص٥٧.

(٤٢) ماكس فيبر، الأخلاق البرتستانية وروح الراسمالي، ترجمة د. محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي. (مشروع مطاع صفدي)، بيروت، ص ص ٥٣ - ٥٤.

(٤٣) النص لميشيل فوكو، بدلالة مختلفة وتصرف: إرادة المعرفة، ترجمة جورج ابي صالح، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي (مشروع مطاع صفدي)، بيروت، ١٩٩٠. انظر المقدمة ص٦.

كان لابد لهذه النزعة الفردية في البروتستانتية الموجهة أساسًا ضد تنظيم الكنيسة للحياة الدينية والأخلاقية أن تنتهي إلى انكفاء الأخلاق السكولائية الموروثة في اللاهوت المسيحي على ذاتها، التي قوامها التوحيد بين الأخلاق والدين والمزاج الدقيق بينهما، وتقود بالتالي إلى تمايز الأخلاق عن الدين وتخصيصها، مادام الخلاص أمسى شيئًا دينيًا، خاصًا وشخصيًا. مما مهد لظهور مثل اجتماعي ودنيوي جديد، متحرر عن نظام الأخلاق اللاهوتية مستقل عنها، أكثر ملاءمة للحياة الإنسانية الفردية، «لقد فصلت التصورات الأخلاقية للأزمنة الحديثة على مقياس الاعتراف بالحرية الذاتية للأفراد»[٤٤]. وثمة اتساق أكيد بينها وبين مصالح القوى الاجتماعية النامية في الحياة الأوروبية. وإلى هذه اللحظة التاريخية بالذات يعود جذر التناقض والتمزق الذي لايزال يعيشه إنسان المجتمعات الحديثة بين التطلع إلى عدّ الفرد غاية لاوسيلة، أي بين المثل الأعلى الأخلاقي وبين مقتضيات الواقع الفعلي.

بيد أن هذا الوعي بالذات والتدليل عليها لايتحقق إلا عبر العلاقة مع الآخرين، بوصفها تخطيًا «للأنا» والوعي بحضور الآخر. فالأنا ليست أكثر حضورًا من اللاأنا في الذات. فحوى هذا الكلام يتلخص في أن العالم الديني المسيحي بينما كان يؤكد حرية الفرد وهويته في الله، فإن العالم الحديث نحا إلى إثبات تلك الحرية في المجتمع. وهذا ماتطابق مع اتجاه البروتستانتية، التي جنحت إلى تأييد العصبيات والثقافات المشتركة وجاءت كذلك لتدعم في كل مكان سلوكها لتشكيل مجتمعاتها القومية على أنقاض الوحدة الدينية والنظام القروسطي الشمولي الآخذ بالتداعي والتفكك، وفي مواجهة صريحة مع الكنيسة الرومانية الكوزموبوليتكية. «لقد كان من نتائج حركة الإصلاح الديني، أن أصبح الدين في أوروبا مرتبطًا بالسياسة ارتباطًا أوضح، وكثيرًا ماكان يقوم على أساس قومي، كما هي الحال في إنكلترا. ومن الواضح أن هذا ماكان يمكن أن يحدث لو ظل هنالك مذهب ديني شامل هو وحده السائد»[٤٥].

انطلاقًا من تلك المقدمات، عمومًا وإجمالاً، انتقلت إلى المجتمعات القومية، والقوى الاجتماعية الجديدة، فكرة السلطة أو القدرة الشاملة، التي كان البابا في روما يدعي احتكارها، ومن خلالها انتقلت إلى الملكيات القومية النامية، التي زعمت أن سلطتها تستمد بالقدر نفسه إلى **الحق**

(٤٤) هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مرجع مذكور، ص٣٢.

(٤٥) ب. راسل، حكمة الغرب، ج٢، مرجع مذكور، ص٤٠.

الإلهي Divine Right. وهكذا «فـقـد نشأت نظرية الحق الإلهي للملوك، في أول عهدها، كمحاولة لتحرير الحكومة المدنية أو العلمانية من رقابة البابا والكهنة، كما أنها كانت ردًا على دعواه في أن له حقاً إلهيًا في السيطرة على الأمور الزمنية.. وقد نقل ويكليف هذه النظرية لإنكلترا مدافعًا عن حق الملك الإلهي لينتزع هذا الحق من الكنيسة»[46].

تحت تأثير الاكتشافات العظيمة والتحولات التاريخية الخاصة بالقرنين السابقين، أخذت الحياة الأوروبية في القرن السابع عشر تتجه نحو الحاضر المباشر، نحو المصالح الدنيوية الواقعية، التي اندفع بها العالم الأرضي نحو تأكيد وتحقيق جدارته الذاتية، وأولويته على حقائق السماء بصورة أعتى من ذي قبل. فأفصحت الحياة الجديدة عن نفسها في نظريات وآراء راحت تجدف على السماء منتهكة ستار لاهوته المقدس، وماشابهه من كآبات ميتافيزيقية. ومن هذا الموقع جنحت إلى التنبؤ عن قدوم مجتمع إنساني، منفصل عن الدين، يقوم على حشد من المستنيرين والهراطقة الأخلاقيين جدًا، دون أن يستدعي ذلك أي حرج أخلاقي أو خجل صوفي من السماء.

لقد شهدت الحداثة الأوروبية حتى هذا الوقت حركتين في عصرين متتاليين، النهضة والإصلاح، تظهران مسارًا واحدًا يعبر عن النزوع المتعاظم إلى تحرر الذات وإثباتها، وإن يكن ذلك في بدايته على شكل تحرر روحي إزاء عالم الموضوعات المفارقة، ما يميز الحقبة الأخيرة ويحددها هو إضافة عنصري النقد والعقل إلى مبدأ سيرورة إثبات الذات واستقلالها، بأن أعلن النقد ببساطة على كل المفاهيم وأنماط الوعي والمؤسسات التي من شأنها أن تقلص الذات وتهمشها داخل شروط وأوضاع يمكن أن تعد لاعقلانية ولاتتفق مع قيم التقدم العقلي، التي هي قيم حرية الإنسان وسعادته.

ويقدر ما يمكن أن توصف هذه الحقبة بالنقدية، وبارتيابها في الحقائق القائمة وتبرّمها منها، فإنها كانت وثيقة الصلة كذلك بالميل إلى وعي عالم الطبيعة ومعرفة قوانينها دون اللجوء إلى الوحي أو إلى تعاليم الكتاب المقدس والمعجزة لفهمها وتفسيرها. أخذت تؤسس لسلطة

(٤٦) هـ. راندل، تكوين العقل الحديث، ج١، مرجع مذكور، ص ص ٣٩٣-٢٩٤. أعلن هنري الثامن عام ١٥٣٤ مرسوم السيادة على الكنيسة، وفي عام ١٥٤٩ نشر الملك إدوارد السادس **كتاب الصلاة** Prayer Book باللغة الإنكليزية.

مستقلة عن الإيمان في معرفة العالم، بغرض تنظيمه لمنفعة الإنسان وتحويله إلى عالم تصنعه الذات طبقًا لمشيئتها، لا لمشيئة أخرى متعالية. بهذا المعنى يشرح لنا **جورج لوكاتش** G. Lukacs الإتجاه الأساسي للفلسفة من القرن السادس عشر إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر «بأنه كان من حيث الجوهر حركة قوية إلى الأمام نحو التملك المفهومي للواقع بأسره، للطبيعة كما للمجتمع»[٤٧].

برزت قدرة الذات على الإحاطة بعالمها، وامتلاك النظام المضمر فيه مفهوميًا، بطريقة عكسية عند قيام العلم التجريبي عند **فرنسيس بيكون** F. Bacon، الذي اتخذ من التجربة معيارًا لصحة كل المفاهيم ومبدأ لكل يقين. كان بيكون من أكثر أفراد ذلك العصر قربًا إلى وضع نسق نظري عام لما انتهت إليه فلسفة غاليليو الطبيعية. وأحدث عبر ذلك تحولاً فعليًا في مفاهيم العلم والمعرفة في زمانه، وهذا مالم يكن له أن يتحقق، دون أن يصطدم في حدود معينة مع منطق «الماهيات المطلقة» الشكلية القديمة Formal Logic الذي كان مبدؤه الأساسي، أقنمة المفاهيم العقلية المجردة والمعقولات بصرف النظر عن معطيات التجربة الحسية.

في مقابل هذه النزعة **الأرسطية** Arstotalism السائدة، قدم بيكون مفاهيم نقدية معينة عن أوهام **المعرفة والحقيقة** وتمكن لأول مرة أن يحدد بدقة، موضوع وأدوات المعرفة العلمية، بالدعوة إلى العودة إلى الطبيعة والاعتماد على **وقائعها** الحسية، متخذًا من الاستقراء منهجًا، وهذا مايذخر به كتاب **الأرغانون** Novum Organun[٤٨]. إلا أن المغزى الحقيقي لهذا النقد للمنطق الأرسطي، لايتضح إلا من خلال «المطلب الذي يفتقر إليه المنهج الأرسطي، من أنه لايمكنه أن يقود إلى

(٤٧) جورج لوكاتش، تحطيم العقل، الجزء الأول، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠، ص٨٥.

(٤٨) يقول فولتير Voltaire أن كتاب «الأرغانون» لبيكون هو المحالة التي بنيت عليها الفلسفة الحديثة، فلما قام قسم من هذا البناء على الأقل، ماعادت المحالة تستعمل.. وبيكون هو أبو الفلسفة التجريبية. انظر: فولتير، الرسائل الفلسفية، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، مصر، ١٩٥٩، ص٦١.

سيطرة عملية على الطبيعة أو إلى اكتشاف علوم جديدة»[49]،من قبل الذات العارفة. إن هذا الإيمان بضرورة الإحالة على العالم الطبيعي الموضوعي، يضمر ضمانة خاصة بقيمة معارف الذات، فعاليتها وجدارتها، التي يحق لها أن تموضع ذاتها بوعي قوانين العالم ومعرفته بصفته عالمًا للذات.

عند قيام فلسفة ديكارت، تعين عليه بلورة هذا الموقف العلمي النقدي واستكماله عبر منح اختبارية بيكون طابعًا عقليًا، يقود إلى مفهمة فكرة النظام والقانون الثاوي خلف ظواهر العالم المادي.

صاغ ديكارت بوضوح فلسفته عن الذات والوجود. رغم التعارض الذي ينطوي عليه هذا الموقف والفصل الذي يكرس له، فإنه بالمقابل يمثل لحظة رئيسة من استحالة الذات الدينية إلى ذات إنسانية عاقلة، تنبئ عن قيام ثنائية جديدة بديلة عن الثنائية التقليدية للمسيحية، الروح - الجسد، إلى ثنائية فلسفية متماسكة إلى حد ما الوعي - المادة. على هذا النحو، استردت الذات حقوقها التي كانت ملكًا للسماء «وأصبحت الحياة العقلية، مطابقة للتجربة التي يقوم بها الإنسان نفسه»[50]، وشرعت تضع نفسها في مواجهة العالم الموضوعي المادي، لا في مواجهة السماء.

هكذا بتنا نشهد في المهد ولادة مقدمات حركة **التنوير العقلي**، كبديل مضاد لاتجاهات الماضي العتيق، انطلاقًا من مبادئ العقل واستقلال الوعي الذاتي عن سلطة التقليد والوحي والإيمان بسلطة العلم الموضع، الذي يحرر الذات العارفة بوسائله الخاصة، على يد هذين «المبشرين الكبيرين لفلسفة التنوير»[51]، اللذين أعلنا بداية نهاية القروسطية وتبادلات الأدوار بتناغم وكفاءة. الأول عمد إلى تقويض منطق العالم القديم. أما الآخر فقد شكك بمسلماته اللاهوتية والعقيدية وأعلن موت أيديولوجية القروسطية.

ستحظى الجوانب الميتافيزيقية Metaphysics عند ديكارت بخصومة الإنكليزي هوبز، الذي راح يستلهم مادية بيكون التجريبية في احتجاجاته- خصوصًا - على نظرية الأفكار الفطرية والمعرفة لدى

(49) أنظر بالمقارنة مع: ستيورات هامبشر، عصر العقل، مرجع مذكور، ص19.

(50) أنظر: جان إيف كالفيز، تفكير كارل ماركس: نقد الدين والفلسفة، مرجع مذكور، ص46.

(51) جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، دار الحقيقة، بيروت، 1978، ص82.

ديكارت حين أقصى علاقة الفكر بالمادة لصالح تكريس الفصل بينهما.

توصل هوبز إلى التمييز بوضوح بين حقلي الفلسفة والدين، والفصل بينهما على أساس منهجي، «فكل مايتعلق بالدين هو من حقل الكتاب المقدس، وكل مايتعلق بالفلسفة هو من حقل العقل الطبيعي»(٥٢)، وألح على شمولية قوانين العقل الطبيعي واستقلالها عن الوحي، بينما مواضيع الدين هي ليست حقيقة ومدعاة للثقة واليقين، بقدر ماهي وقائع ناجمة عن غياب وعي الذات بأسباب الطبيعة والجهل بقوانينها. وفي المحصلة أزاح هوبز هذا التعارض بأن دفع أحد طرفيه إلى الوراء، ونعني به سلطة الوحي والكتاب المقدس، ليبقي على سلطة العقل في المقدمة.

في الخطوة التالية أثبت هوبز بصورة مباشرة: أن المعرفة لايمكن فصلها عن الموضوع المعرَّف. «وبما أن المادة وحدها يمكن أن تدرك حسيًا وتعرف»(٥٣) فإن معرفة أية كليات Notions أو كائنات غير مادية وغير واقعية Unrealism تصبح ممتنعة ومحالة. كان هذا الكلام يعني في وقته قطيعة عميقة مع وثوقية القرون الوسطى، أكبر مما يتصور عادةً، وأجرأ بما لا يقارن مع صك الاستسلام، الذي قدّمه ديكارت عام ١٦٤٤ للكنيسة وذيل به كتابه **مبادئ الفلسفة** Principles of Philosophy(٥٤).

تمثّل مجازفة سبينوزا - موسى المفكرين الأحرار بتعبير فويرباخ - أول اعتراض يتعدّى الثنائية التلفيقية، التي سوغها ديكارت في الفلسفة، إلى موقف تنويري راديكالي متماسك، أكثر انسجاماً واتساقًا في هويته العقلانية. وفي هذا الموقف بالذات يكمن الجذر السري لكل تصور عن وحدة الإنسان الطبيعية.

ويتلخص في تلك الصلة المتينة والمدهشة بين الفكر والوجود في وحدتهما، بوصفهما وجهين لحقيقة عينية واحدة. فالفكر والمادة ليسا جوهرين متمايزين ومستقلين كلّ واحد منهما عن الآخر. إنهما يعبران عن حقيقة واحدة، عن مظهرين مختلفين

(٥٢) بيير فرانسوا مور، هوبس: فلسفة - علم - دين، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٣، ص١٣٠.

(53) Marx K, Engels. F, the Holy Family, in MECW, VOL. 4, Trans. And Published by Progress Publishers, Moscow 1975, p.129.

(٥٤) كتب يقول: وأيًا كان الأمر، ولئلا أذهب في الفرضيات إلى أبعد من الحد اللازم، فإنني لاأؤكد شيئًا، بل إنني أخضع جميع آرائي لسلطة الكنيسة وحكم من هم أكثر حكمة، وأنا لاأريد أن يصدق أحد من الناس أيًا من الأشياء التي قلت بها إلا لو اضطر إلى ذلك بفضل قوة العقل وبديهته. انظر: جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، مرجع مذكور، ص٩٧.

لجوهر واحد. في التحليل الأخير، هو الإنسان الواعي الطبيعي «الراسخ الجذور في هذا العالم، الذي لايخضع لأية قوانين، التي هي في نهاية المطاف قوانين طبيعية»[٥٥] ويصبح تحرره مرهوناً بوعيه لضرورة تلك القوانين، لا بالخضوع لمشيئة عليا أو عناية خارقة فوق طبيعية.

الإثبات الثاني الذي نجم عما سبق، جاء به وصاغه نظرياً مواطن هوبز، الفيلسوف جون لوك J.Locke في كتابه: بحث في الفهم الإنساني An Essay Concerning Human Understanding ويبدو كأنه جاء في الوقت المناسب، وعلى مقاس الفرنسيين خاصة وعصرهم تماماً، كي يدفع كفاية بميتافيزيقا ديكارت خارج سكة التنوير.

القضية المركزية بالنسبة للوك كانت من جهة أولى التحرر من كل ثنائية، والنظر إلى الإنسان على أساس وحدة طبيعية. وكان سبينوزا قد قطع شوطاً طويلاً وأنجزه - كما أسلفنا - في هذا الاتجاه. ومن جهة ثانية فك سحر السيطرة التي كانت تمارسها الميتافيزيقا على العقل، ونقض تعريف الحقيقة بوصايا فطرية، ومن ثم تحويل مبادىء العقل إلى تعيينات عامة يتم استخلاصها من العلاقة الضرورية النابعة من طبيعة الأشياء ذاتها. وكان من شأن معرفة هذه المبادئ ووعيها أن تتيح للإنسان أن يؤثر في الطبيعة دون اللجوء إلى الوحي أو الى تعاليم الكنيسة، وبصورة منفصلة عن أي قدرة مفارقة.

عمد لوك إلى نبذ كل معرفة وأفكار تسبق التجربة والواقع «فلا مبادىء فطرية في العقل»[٥٦] وإنما على النقيض من ذلك، أثبت أنّ جميع معارف الإنسان مكتسبة، وهذا يعني أن بمقدور البشر أن يكتسبوا المعارف والحقائق استناداً إلى قدراتهم الطبيعية، دون أي ضامن متعال لصدقها وصحتها سوى القوانين الطبيعية، التي هي قوانين الطبيعة البشرية كذلك.

كان من شأن استخدام مفهوم «الطبيعة» هذا أن يُدلل على وحدة الإنسان والعالم وإقصاء ثنائية الله - العالم. والغرض العملي والمباشر لفلاسفة التنوير من توظيفه في هذا السياق لا يتضح تماماً إلا على المستوى السياسي والاجتماعي. وقد سار لوك ضمن هذا الاتجاه الطبيعي في تفسير الطبيعة البشرية، إلى الحدود

(٥٥) د. حامد خليل، مشكلات فلسفية، جامعة دمشق، ١٩٨٩، ص ١٢٤.

(٥٦) إيسايا برلين، عصر التنوير: فلاسفة القرن الثامن عشر، ترجمة فؤاد شعبان، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٠، ص ٤٠.

القصوى الممكنة. موضحاً أن الناس في البداية، أي في الحالة الطبيعية الأولى، كانوا أحراراً متساوين بحكم القانون الطبيعي، بمعنى أنهم يولدون أحراراً، ولم يكونوا يخضعون لمشيئة كائن أعلى.

ولعل أسوأ مافي هذا الأمر، بالنسبة لحقائق عصر بدا كأنه يلفظ أنفاسه الأخيرة، هي القوة وعدم الرأفة، التي وفقها تعامل لوك حيال مسلمات ذلك العصر حينما أعلن سخطه على نظرية الحق الإلهي المقدس استناداً إلى تلك المبادئ والمفاهيم، وعلى المصدر الإلهي للسلطة ولمؤسسة الدولة، داعياً إلى الأصل التعاقدي لهما. وهنا نحّى ثانية الوحي الإلهي كمصدر لنشوء الدولة ومبدأ لتنظيم سلطتها، وأحلّ الذات الإنسانية العامة محلهما. فالدولة ضرورية لا بحكم ضرورة من السماء بل إن تلك الضرورة نابعة من حاجة الإنسان ومن طبيعته ونزوعه إلى التنافس والسيطرة والتعاقد أخيراً.

انطلاقاً من مقدمات لوك ومبادئه تلك، استخلص فلاسفة التنوير الفرنسي معظم الموضوعات والأفكار السياسية والاجتماعية، والمفاهيم الأخلاقية والفلسفية الأساسية لعصرهم. بعد أن صاغوها وتقدموا بها على طريقتهم الفرنسية الجريئة والشاعرية على نحو ما.

في البدء استبعد هؤلاء بمهارة، كل الوصايا والنواهي الأخلاقية السياسية المتعالية، وأسقطوا من اعتبارهم مصادرها اللاهوتية وانصرفوا عنها. وكان لزاماً عليهم بالمقابل أن يلتفتوا إلى مصادرها الواقعية الأرضية. وخاصة في المؤسسات والبنى الاجتماعية، التي هي من نتائج الإنسان وصنعه. لقد انهمكوا في التحري عن أصل الخير والشر، والعدالة والحرية لا في كيانات لاتاريخية - مرعبة - مفارقة، وهذا الأمر له دلالته العميقة في هذا السياق. وإنما سعوا إلى تلمسها في الأوضاع الاجتماعية والمؤسسات التاريخية، في التمايز والتفاوت الاجتماعي وأصله. وهذا ماكان شأن روسو في بحثه في أصل التفاوت لدى تصديه لتفسير أصل الشر ونشأته.

لقد توجب عليهم بعد أن أزاحوا جانبًا فكرة الله أن يتجهوا إلى البحث عن مصدر حقيقي للشر أكثر واقعية ودنيوية. فالشرور التي كانت تكتنف محيطهم والبؤس السائد لايمكنها بأي حال أن تكون أزلية. والإنسان لم يكن شريراً كذلك، منذ البدء وعلى الدوام، ولايمكن عده شريراً بطبيعته لمجرد سقوطه وارتكابه الخطيئة، لأن الفكرة الأخيرة بالذات هي إهانة لله

واتهام له بالبربرية والتناقض، كما افترض فولتير. ثم أنّى لهذا أن يتسق مع قوانين الطبيعة والعقل. ولهذا لم يكن لهم محيد عن الإقرار بأن الإنسان صار شريراً لنشأته وتكونه ضمن الأعراف والقوانين والمؤسسات التي تحيط به، التي هي كذلك من صنع الإنسان. وهكذا بينما كان الشر في العالم الديني المسيحي يؤكد ويفسر بطبيعة الفرد الخاطئة، حيث خلقه الله وأوجده وباتت مشكلة الشر الآن موضوعاً خلافياً مصدره مجتمع الإنسان وعالمه. يحكم آلان تورين على هذا الموقف ويحدده بالقول: «إذا كان لهذا اللجوء للعقل والطبيعة وظيفة نقدية ومعادية للدين على الخصوص، فذلك لأنه يسعى إلى أن يمنح الخير والشر أساساً لاهو بالديني ولا هو بالسيكولوجي، وإنما هو اجتماعي فحسب. والفكرة التي مفادها أن المجتمع هو مصدر القيم، وأن الخير هو ماينفع المجتمع وأن الشر هو مايضر تكامله وفعاليته. هذه الفكرة عنصر جوهري في الأيديولوجيا الكلاسيكية للحداثة»(٥٧).

في ضوء ذلك، افترض فلاسفة التنوير، أن القضاء على الشر والفساد الأخلاقي والوضع غير المتكافئ بين البشر، مشروط بإحداث تحول في وضع الإنسان عبر التربية السليمة وتعزيز الأنوار. وهذا هو الإنجاز. الفلسفي الأهم والأبرز، الذي صاغه فلاسفة القرن الثامن عشر. وبموجبه تحددت علاقة الكائن الفرد بالسماء وممثليه ورموزه من جانب وبالأرض بسياقاتها وأوضاعها من جانب آخر. ومن ثم أمكن وضع النظام الأخلاقي والسياسي الاجتماعي موضع البحث والسؤال.

يتعين علينا الاعتراف بحق؛ أن عام ١٧٨٩ يقع في مفترق الأزمنة الحديثة وربما نعثر هنا على بينة توضح الربط الوثيق والمتين بين التقدم الفكري النظري والممارسة التاريخية. فإذا «كان القرن السابع عشر عصر السيطرة الفرنسية في التفكير»(٥٨) النظري، فإن القرن الثامن عشر هو عصر السيطرة الفرنسية على صعيد الممارسة التاريخية، بقدر ماهو قرن معاداة الإكليريك ومؤسسة الكنيسة عصر التطهير الشامل للسحر الذي كان يمارسه الدين المسيحي سواء الكاثوليكي أو البروتستانتي على العالم. إذ حتى هذا الوقت كان العالم والتاريخ الإنساني لايزالان

(٥٧) آلان تورين، نقد الحداثة: الحداثة المظفرة، القسم الأول، مرجع مذكور، ص٣٣.

(٥٨) ستيورات هامبشر، عصر العقل، مرجع مذكور، ص ١٤.

يرزحان تحت الاستبداد الناشىء عن القران المقدس بين الدولة والدين. وابتداءً منه أخذ البشر يزيلون عبق الإلوهية عن هذا التاريخ «فأضافوا إلى القتل التقليدي للطاغية... قتل الإله استناداً إلى حجج وبراهين»(٥٩)، ولم يعد بمقدور الملوك بعد هذا التاريخ، أن يتذرعوا بالحق الإلهي، ولا حتى الملك لويس Louis - أيّا كان رقمه - أن يزعم بالقول: أنا الملك، أنا الدولة.

لقد استولت الرعية - التي لم تعد جاهلة وقاصرة - بتعبير بابوف F. Bsbeuf على الباستيل Bastille وبموجب ذلك أمكنها أن تدين الملك - الإله، الذي كان حتى هذا الوقت فوق التاريخ وأشيائه. وبات يموت الآن باسم العقد الاجتماعي Social Contract. وفي حقيقة الأمر كان الفلاسفة هم أول من بادروا إلى قتله. وبهذا المعنى كان لاكانال يمتدح روسو بقوله: «إن الثورة هي التي شرحت لنا العقد الاجتماعي بمعنى من المعاني»(٦٠).

إن الثورة، التي كانت تندفع بخطا عملاقة نحو حد المقصلة وأعلنت الفصل الحاسم بموجبها بين زمنين مختلفين تماماً، كانت قد أنجزت مهامها قبلاً على مستوى الفلسفة، بأن أجهزت على الإله وهباته المقدسة، بأن قوضت «اللاهوت والميتافيزيقيا وقضت على هالة التكريس الإلهي، Consecration التي كانت الكنيسة قد أحاطت بها المؤسسات الإقطاعية»(٦١) ولم يبق أمام الملك المدجج بالحق الإلهي من عذر، إلا كونه قد أصبح غريبًا وواقعًا خارج نطاق العقد، بتعبير آخر، صار نافلا وغير ذي جدوى من وجهة نظر مصالح التاريخ وديانة المقصلة ومن هنا صدق قول الجيروندي Gironde بريسو J. Beirre Brisot إذ قال: الفلسفة أرسخ صرح في ثورتنا.

يعدّ روسو - ١٧١٢ - ١٧٧٨ - إمام عصر الأنوار، أول من بشّر بمبادىء العقيدة العلمانية Secularism (الدينوية) الجديدة، وجعل من مشكلة السلطة والحق

(٥٩) ألبير كامو، الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٤٣.

(٦٠) جان هيبوليت، دراسات في فكر ماركس وهيغل، ترجمة جورج صدقني، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧١، ص ٧٣.

(٦١) جورج بوليتزر، فلسفة الأنوار، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٤، ص٢٣.

والوصايا الإلهية موضوعًا خلافيًا، هو أول من نافح عن مبدأي القانون والعقد، الذي لا بد أن يعترف به الجميع عوضًا عن تلك الوصايا، لأنهما المعبران عن المشيئة العامة والعقل. «فحتى صدور العقد – بتعبير كامو – كان الله يصنع الملوك الذين بدورهم كانوا يصنعون الشعوب، وابتداءً من العقد الاجتماعي، صارت الشعوب تصنع نفسها قبل أن تصنع الملوك. أما الله الذي قتل في شخص ممثله الملك، فلم يعد موضوع البحث.... يضيف كامو: لم تعد السلطة – ما هي – بوصفها ظل الله على الأرض – بل ما ينبغي لها أن تكون، ولحسن الحظ في اعتقاد روسو، وما هو لا يمكن أن ينفصل عما ينبغي له أن يكون»[٦٢].

لم يكن روسو المفكر الوحيد في هذا القرن – كما نعلم – من اشترك بالنقض المؤسسات السياسية القائمة. فقد اتصل في موقفه هذا مع جمع من المفكرين أمثال فولتير وديدروت وهلفيسيوس، الذين أرادوا في جملة ما أرادوه أن يقلبوا مبدأ الحق الألهي، داعين إلى إبعاد الدين وفصله عن السياسة، ونقل فكرة الحق إلى ميدان الفلسفة والسياسة، عوضًا عن حقل اللاهوت. وشرعوا جميعًا «ينظرون إلى الدولة بعيون بشرية، ويستخلصون قوانينها الطبيعية من العقل والتجربة وليس من اللاهوت»[٦٣] في تعبير ماركس.

وبوجه عام، فقد انطلقوا من أن البشر في الحالة الطبيعية الأولى، كانوا يجهلون سلطة الدولة والقوانين والعادات الأخلاقية. وما الاختلاف والتفاوت الحاصلان إلا بسبب ابتعاد الإنسان عن تلك الحالة الطبيعية، التي كانت توحد البشر جميعًا، «وعزا هؤلاء إلى العقائد الدينية المضادة للعقل وللطبيعة البشرية، دورًا أساسيًا في تكريس سلطة الاستبداد... وما نظرية الأصل الإلهي للسلطة في نظرهم إلا مثل من أمثلة تكريس الكنيسة لمؤسسة الدولة»[٦٤] وخرافة سياسية الهدف منها تعزيز سلطة

(٦٢) ألبير كامو، الإنسان المتمرد، مرجع مذكور، ص ٤٦.

(٦٣) Marx. K, "The Leading Article in No. 179 of the Colnische zeitung", in (MECW), Vol. 1, Trans. and published by Progress Publishers, Moscow 1975, P. 201.

(٦٤) ف- فولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة هنرييت عبود، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١، ص١١٣.

الاستبداد المطلق، عبر تأكيدها أن الأخير يمثل سلطان الله على الأرض.

وبالفعل فقد تمكن هؤلاء - حتى حينهم - من تعميد ألوهية الشعب - الإرادة العامة - التي تتطابق مع الطبيعة والعقل، بدم الملك - المسيح. أما إعلان ألوهية الإنسان الفرد، فسيكون من شأن الفلاسفة الألمان النقديين، بدءاً من فويرباخ وانتهاءً بنيتشه F. Nietzche الذي سيتعين عليه لاحقًا أن يقرر ويعترف بألم ونزق موت إله الإرادة العامة مع حلول الطوفان.

❖ ❖ ❖

السلطة بين الصفوة والجماهير

عبد الهادي عباس *

تعريف السلطة:

تعرف السلطة، حسب علم الاجتماع، بأنها القدرة القانونية على ممارسة نفوذ على فرد أو جماعة، ومن وسائلها اصدار الأوامر والنواهي ممن يملكها إلى الخاضعين لها ومراجعة أعمالهم وإثابتهم أو عقابهم، ومن أقدم صورها في تاريخ المجتمع البشري السلطة الأبوية وكانت حدودها واسعة قديماً تصل إلى حد الاعتراف للأب بحق بيع ابنه أو قتله، ولكن دائرتها ضاقت في ظل القوانين الحديثة. ومن صورها سلطة الزوج على زوجته التي كانت بعيدة المدى قديماً ثم انكمشت بمرور الزمن تبعاً لتطور الأوضاع الاجتماعية للمرأة.

(*) عبد الهادي عباس: محام وباحث من سورية، يهتم بالدراسات الاجتماعية القانونية، ويمارس الترجمة والتأليف، من ترجماته: «العنف والمقدس».

ومن أنواعها سلطة شيخ القبيلة ورئيس العشيرة وحاكم المدينة ثم رئيس الدولة الذي كانت السلطة مركزة في يده خلال عهود الحكم المطلق وكانت تتركز على اساس فكرة التفويض الإلهي. وبعد الثورات في ظل الحكم الديمقراطي تغير مصدر السلطة السياسية وأساسها فأصبح مصدرها الشعب وصار أساسها تفويضاً منه للحاكم، كما وزعت السلطةبين هيئات متعددة أخذاً بمبدأ فصل السلطات الذي يعتبر دعامة أساسية للديمقراطية وأنه يستهدف حماية حقوق الأفراد وحرياتهم إذ أثبت التاريخ السياسي أن تركيز السلطة في يد الحاكم يغريه بالطغيان والاستبداد، وليس المقصود بالفصل معناه المطلق وإنما مجرد تمييز للسلطات وتحقيق للتوازن فيما بينها بحيث لاتسيطر إحداها على الأخرى، ومن معاني السلطة الوظيفة والاختصاص الذي يمنحه القانون لشخص أو هيئة، وبهذا المعنى تتوزع السلطات من الوجهة الدستورية إلى ثلاث: تشريعية وتنفيذية وقضائية، وتتشعب التنفيذية إلى حكم وإدارة وتتنوع السلطة الادارية فتتفاوت ضيقًا واتساعًا إلى سلطة مقيدة وسلطة تقديرية ولكنه لاوجود للسلطة المطلقة في الدولة الحديثة، دولة القانون.

السلطة وغايتها المعلنة: منذ بداية التفكير السياسي المنظم اعتبر الصالح العام - أيًا كان تفسير هذا المصطلح هدف السلطة السياسية التي قام تنظيمها بأمل تحقيق الصالح العام والذي منه يستمد الحاكم حقه في طاعة المحكومين ويلتزم الناس بطاعة الحاكم. وإذا استخدمت السلطة في غير هذا الهدف أو عجزت لسبب من الأسباب عن تحقيقه، فقدت سندها وتحولت علاقة الحاكم بالمحكوم إلى علاقة قوة بحتة: أو حكم القوة السافرة الذي أطلق عليه المفكرون السياسيون القدامى اسم الطغيان Tyranny. وكما إن الفكر البشري قد تواضع على اعتبار وجوب هذا المفهوم للسلطة بأن تكون محددة بالغرض منها، وأنها لاتعتبر ممارستها مشروعة وموجبة للطاعة إلا إذا تمت طبقاً للقواعد المعتمدة دستوراً أو قانوناً أو عرفاً أودينًا، والتي يخضع لها كل من الحاكم والمحكوم على السواء والتي تطور مفهومها اليوم إلى ما يسمى بحكم القانون أو سيادة القانون.

بيد أن أحداث التاريخ دلت في الماضي وتدل كل يوم إلى تأكيد واقعة أن جميع من يتمتعون بالسلطة تقريباً يعملون على دعمها لذاتها وينسون الهدف والغاية ويعملون على ازاحة القيود التي تحدها. وفي هذا النطاق تتبلور العلاقة بين سلطة الحكام وممارستها تجاه الجماهير، التي غالباً ما كانت هذه الجماهير موضع تضليل

واستبداد، ومن هنا كانت حركات المقاومة التي تنبثق بين فترة وأخرى ضد استخدام السلطة السياسية في غير أغراضها، وبصورة تعسفية. وفي هذا نشبت الثورات الاجتماعية الكبرى والتي غالباً ما كانت ترفع شعار المطالبة بالعدل وإزالة الظلم. وهكذا فإن التمرد على السلطة كان تجربة لابد أن البشر عرفوها منذ أن وجد المجتمع البشري المنظم، وإذا كان مفهوم التمرد أو الثورة قد تغير عبر التاريخ ومراحله المتميزة، فإن هنالك ظاهرة ملموسة هي أن الثورات غالباً ماتنعكس وتفسد وتخرج عن أهدافها، وينقلب فيها الثوار أو قادة الثورات إلى جلادين لشعوبهم ويدوسون بأقدامهم على كل الشعارات التي كانوا رفعوها تحت شعار الدعوة للصالح العام عند الاعداد لثورتهم وتجارب الشعوب في هذا الشأن كثيرة ومتنوعة عرفت منذ القديم ولاتزال تتكرر عبر التاريخ وإن أخذت أسماء ومسميات متنوعة، كمقاومة الطغيان أو الثورة الاجتماعية الخ...

تصور الانسان القديم للسلطة السياسية: انقسم الناس -منذ القديم- حول تصورهم للمجتمع السياسي الذي يعيشون فيه إلى فريقين، فذهب أحدهما إلى أنه ظاهرة طبيعية انبثقت من غريزة الانسان الاجتماعية وحاجته إلى العيش مع آخرين من نوعه حتى تكتمل انسانيته ويحقق الفرد ذاته وينمي ملكاته وماتنطوي عليه شخصيته من جوهر انساني، وهذا التصور الذي عرف في عهد الثورة الفكرية الأول للبشر شهدته «المدينة- الدولة» الاغريقية في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد. ويدور هذا التصور باستمرارحول تصور أفضل صور التنظيم الاجتماعي الذي يمكن أن يحقق هذا الهدف، وفي جمهورية أفلاطون /٤٢٩- ٣٤٧ ق.م/ ومؤلفات الفلاسفة اليونان تصورات للمدن الفاضلة بهدف إقناع الناس بأنها تتيح لهم (الحياة الأفضل) وحثهم على تغيير مجتمعاتهم بارادتهم في اتجاه تحقيق هذه النماذج ما أمكن، أما الفريق الثاني فقد ذهب في تصوره للمجتمع الذي يعيش فيه على أنه من صنع الله الذي خلق كل شيء ونظمه بالصورة التي هو عليها لحكمة من عنده ومن ثم فإن المجتمع غير قابل للتغيير، بل إن أية محاولة تبذل في هذا الاتجاه هي بمثابة إعلان العصيان للإرادة الإلهية... ونجد هذا التصور عند من يجنحون إلى تفسير الأمور تفسيراً دينياً يعتبرون معه أن الحكم الذي يسيء استخدام السلطة ويسوم الناس عسفاً وطغياناً فذلك لأن الناس يستحقون العقاب الذي ينزله الله بهم بأن يجعل لهم حاكماً ظالماً، ومن ثم فإن الثورة ضد الحاكم الظالم تمرد على ارادة الله وكفر مبين.

من معالم السلطة في التاريخ الاسلامي: جمع الاسلام المؤمنين كلهم في جماعة واحدة، وأكد على أنه قبيلة في هذه الجماعة ولاعصبية، لكن الشعور القبلي والنزاع العصبي ظل حامياً متقداً في النفوس وإن تخفى تحت مظهر الاسلام. وبعد وفاة النبي (ص) تسلم السلطة أبو بكر ثم عمر وهما من فرعين غير قويين من قبيلة قريش، وبعد مقتل الخليفة عمر تولى الأمر عثمان الذي أُخذ عليه أنه جعل من عائلته (بني أمية) أكثر الولاة والحكام، وسلط يدهم على الدولة الناشئة وتنظمت معارضة قوية ضد حكمه فجابههم عند مطالبتهم له بالتنحي عن السلطة: «أما أن أتبرأ من الإمارة، فأن يكبلوني (يقيدوني) أحب إلي من أن أتبرأ من عمل الله عز وجل وخلافته...» وبهذا أرسى فكرة أن عمل الحاكم هو عمل الله، هذه الفكرة التي سوف يستغلها الحكام فيما بعد معتبرين أن وجودهم في السلطة تم بأمر من الله. وفي هذا قال معاوية: «الأرض لله... وأنا خليفة الله فما أخذت فلي وما تركته للناس فبالفضل مني» وتلقف وعاظ السلاطين والشعراء هذه الفكرة، فقال الشاعر مسكين الدارمي وهو يمهد لاستخلاف يزيد بن معاوية:

بني خلفاء الله مهلاً فإنما

يبوؤها الرحمن حيث يريد

وقال عبد الله بن همام السلولي:

خلافة ربكم حاموا عليها

ولاترموا بها الغرض البعيدا

وقال الأخطل للوليد بن عبد الملك (٧٠٥ م):

خليفة الله يستسقي بسنته

في الغيث عند مولي العلم منتخب

وقال جرير لذات الخليفة:

فأنت لرب العالمين خليفة

ولي لعهد الله بالحق عارف

وهكذا أدى صبغ الدين بالسياسة واستغلال الدين إلى أن تصبح المعاني والتعبيرات الجاهلية صيغاً ومفاهيم اسلامية، وبعد أن كانت المعاني مجازية والتعبيرات شاعرية،صارت الصيغ شرعية والمفاهيم دينية وبهذا انزلق الأمر إلى مهوى خطير وانحدرت الشريعة إلى مسقط عسير وصار الخلفاء جميعاً على مدى تاريخ الاسلام- إلا قليلا منهم - يقيمون حكمهم على فكرة الحق الالهي ويسندون كراسيهم في الحكم إلى معنى الدين، ويرفعون عروشهم على دعوى الشريعة ويحمون مظالمهم بسيوف الاسلام.. وكان خصومهم والخارجون عليهم يعمدون من جانبهم في وضوح أو غموض إلى الفكرة المقابلة (حاكمية الله) لكي ينكروا على

الخليفة شرعية الحكم الذي لايكون إلا لله، وهكذا أدت السلطة المطلقة إلى اعتساف فكرة (خلافة الله) كما أفضت المعارضة الغاشمة إلى اختلاق فكرة (حاكمية الله). ولم يشذ العباسيون بعد انتزاعهم للسلطة من الأمويين عن الوقوع في فخاخ السلطة وفي شراك التعبير الخاطئ «خلافة الله» فقال أبو جعفر المنصور عند توليه الحكم «أيها الناس لقد أصبحنا لكم قادة وعنكم زادة نحكمكم بحق الله الذي أولانا... وسلطانه الذي أعطانا وأنا خليفة الله في أرضه وحارسه على ماله». واستمر تردي الأوضاع وطغيان المتسلطين وعبر عن ذلك الشاعر الفيلسوف أبو العلاء المعري حيث قال:

ساس الأنام شياطين مسلطة

في كل مصر من الوالين شيطان

متى يقوم أمام يستقيد لنا

فتعرف العدل أجيال وغيطان

وطيلة هذا الزمن الطويل كانت السلطة في تاريخ الاسلام تستغل الدين باللجوء إلى فكرة (خلافة الله) ترددها وتثبتها في مفاهيم الناس ومعتقداتهم حتى تحكم باسم الدين وتسوس بعض الشريعة وعلى الجانب الآخر فإن أغلب الحركات المعارضة جنحت إلى الدين كذلك حيث رفعت شعاراً لها (كمية الله) كي تحارب السلطة تحت مظلة الدين، ورغم أن العصور الحديثة غيرت كثيراً من المفاهيم فإن آثار مفاهيم السلطة الدينية لاتزال عالقة في المجتمعات الاسلامية، ولاتزال الفئات الحاكمة أو المتطلعة إلى الحكم تتهل من معين واحد هو أنها الحاملة للحقيقة والصواب، وأن غيرها هو على الباطل والظلم.

تطور مفاهيم السلطة في المجتمعات الغربية: طرأت على العالم الأوروبي تغييرات اقتصادية واجتماعية كبيرة عجلت بظهور أفكار جديدة تمثل مزيجاً من التصور الاغريقي القديم للمجتمع السياسي وأهدافه والتقاليد الجرمانية للحكم والمفهوم الجرماني عن دور الحاكم. وكان الفضل الرئيسي في تكوين هذه الأفكار لموجة الوعي النامي التي تفتقت عنها شخصية الانسان الأوروبي أثناء ثورات الإصلاح الديني وكانت أيضاً من أسباب هذه الثورات في أوائل القرن السادس عشر. وأدت هذه الثورات إلى انقسام المجتمع المسيحي الأوروبي على نفسه بحيث صارت هناك دول على رأسها حكام كاثوليك تضم أقليات قوية من البروتستانت وبالعكس، وبدأت هذه الأقليات تعمل على تأمين نفسها وحريتها الدينية عند حكامها على أساس تفسيرات دينية جديدة لمفهوم السلطة إذ ذهب مفكر

وهذه الأقليات إلى أنه مع التسليم الكامل بأن السلطة من عند الله فإن تنفيذ ارادته فيما يتصل بتنصيب الحكام وعزلهم يتم بواسطة /الشعب/. وإن الله الذي يريد الخير لعباده إنما خلق المجتمع البشري والتنظيم السياسي لمصلحة الناس، ومن ثم فإن السلطة إنما جعلت لما فيه خيرهم، وإن الحاكم إذا حاد عن هذا الهدف يكون قد عصى ارادة الله ويجب تقويمه أو عزله بواسطة الشعب بوصفه منفذ الارادة الالهية في هذا المجال.

وهكذا عاد إلى الحياة- في إطار ديني- المفهوم القديم عن/الصالح العام/ كما ظهر لأول مرة في التاريخ الحديث مفهوم قيض له أن يلعب دوراً حاسماً في كل التطورات التالية هو مفهوم/الشعب/ وابتداء من القرن السادس عشر بدأ في أوروبا انحسار سيطرة المفهوم الديني عن السلطة ونمت أفكار أخرى أضفت على الموقف كله طابعاً آخر ومنحت الإرادة البشرية الواعية دوراً أساسياً في تكوين المجتمع السياسي وتحديد دور السلطة السياسية في صورة ما يعرف باسم/العقد الاجتماعي/.

وقد تبلور داخل إطار هذه الأفكار تياران متعارضان عن السلطة وأهدافها. وتضمن التيار الأول- المتمثل في كتاب الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز (١٥٨٨- ١٦٧٩) عدة مفاهيم أهمها أن الناس تضافروا وأقاموا المجتمع السياسي للتخلص من حالة الفوضى التي يعيشون فيها وعينوا حاكماً يتمتع بسلطات واسعة لإقرار النظام والأمن والمحافظة على الأرواح والأموال. وحتى يستطيع هذا الحاكم تحقيق ذلك تنازل له الناس جميعاً، وبلارجعة، عن كل حقوقهم السابقة على قيام المجتمع السياسي على أن يتلقوا منه مايراه من حقوق بما يتفق مع قيام هذا المجتمع واستقراره وأمنه.

وتضمن التيار الثاني الذي ظهر بمناسبة الثورة الانجليزية، دفاعاً عن حق البرلمان الانجليزي تضمن تفسيراً لطبيعة السلطة وحدودها، وفي تبرير مشروعية الثورة على الحاكم إذا تجاوز الحدود المرسومة له. وقد تبنى لوك (١٦٣٢- ١٧٠٤) زعيم هذا التيار فكرة العقد الاجتماعي أيضاً معتبراً أن الناس قد اتفقوا فيما بينهم على اقامة المجتمع السياسي وتنازلوا للحاكم عن بعض حقوقهم الطبيعية، وبمقتضى هذا الاتفاق التزم الناس بطاعة الحاكم داخل الحدود المتفق عليها ولكن الاتفاق يعتبر منسوخًا ويحلل الناس من الالتزام بالطاعة للحاكم بمجرد أن يتجاوز هذه الحدود. وتوالت بعد ذلك بسرعة وفي هذا الاتجاه، أفكار عديدة تحت تأثير التغيرات الاقتصادية

والاجتماعية الكبيرة وما تمخضت عنه من نمو في الوعي البشري. وفي امكانيات الارادة البشرية في التغيير الاجتماعي، وقد بلغ هذا الاتجاه ذروته في نظريات المفكرين في فرنسا وغيرها وأخذ هؤلاء المفكرون الاجتماعيون والاقتصاديون والسياسيون يحللون الأوضاع والمؤسسات القائمة ويصفون الداء للفاسد منها، وظهرت مدارس فكرية جديدة تبنت في تاريخ المجتمعات سلسلة من التطورات التي تخضع لقوانين محدودة تمر بمقتضاها كل المجتمعات عبر مراحل معينة تفصل بينها فترات من التغيير السريع المصحوب بالضعف أحيانًا.

مفهوم الثورة الاجتماعية: ومن هذه المفاهيم، مفهوم الشعب، الذي يحدد أهدافه بنفسه ويعمل على تحقيقها بارادته، ومفهوم قوانين التطور التاريخي، وظهر مفهوم الثورة الاجتماعية بانواعها المختلفة التي تعني أساساً تغيرًا جذريًا سريعًا في النظام الاجتماعي القائم بهدف التخلص منه أو من بعض أسسه وإقامة بديل يتطلع إليه الشعب الذي يتعلق به الأمر.

وليس من الضروري أن يكون هذا التغيير في اتجاه معين بذاته. فمضمون الثورة قد يكون ليبراليًا بقيادة الطبقة الوسطى ضد الاقطاع وقد يكون اشتراكيًا بقيادة الطبقة العاملة، ضد النظام البورجوازي، وقد يكون ديمقراطيًا اجتماعيًا بقيادة بعض فئات المجتمع من المثقفين ضد تحالف الاقطاع والرأسمالية. بل وقد يكون المضمون دينيًا مثل حركة الاصلاح الديني في أوروبا في مطلع العصر الحديث والثورة الايرانية في العقد قبل الأخير من القرن العشرين.

كما أنه ليس من الضروري أن يحدث التغيير الثوري بالعنف، فمفهوم الثورة الاجتماعية لاينطوي بالضرورة على صراع دموي وإن كانت معظم الثورات في الواقع قد تطلبت استخدام شيء من العنف ضد أنصار الوضع القائم الذي يمس التغيير مراكزهم ومصالحهم. ومن ناحية أخرى لايعتبر مجرد التغيير في أشخاص الحاكمين مع بقاء الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية القائمة ثورة اجتماعية مهما كانت الوسيلة، التي تم بها، عنيفة. ويذهب بعض المفكرين السياسيين إلى اعتبار الحركة التي تستهدف تغيير صورة الحكم ثورة أو يفرقونه بينها وبين الحركة التي يراد بها إحداث تغيير جذري في النظام الاجتماعي بأن يطلقوا على الأولى ثورة سياسية والثانية ثورة اجتماعية. وبصورة عامة فإن مفهوم الثورة الاجتماعية يقوم على دعامتين:

أ)- تغيير حقيقي في القوى التي تمارس السلطة السياسية أو تأكيد لتغيير

جذري سابق في هذه القوى- كما في الثورة الثقافية- والثورة المستمرة.

ب)- تصور مسبق من جانب القائمين على توجيه الثورة لنوع التنظيم الاجتماعي الذي يهدفون إلى تحقيقه بارادتهم الواعية.

والسمة الغالبة في معظم الثورات الإجتماعية في العصر الحديث أنها ثورات طبقية تقوم عادة في صورة صراع بين فئتين أو اكثر من فئات المجتمع تهدف كل منها إلى فرض معاييرها وفلسفتها على المجتمع كله عن طريق الإستيلاء على السلطة السياسية والاقتصادية فيه.

هذا وبقول آخر، يمكن تقسيم الثورات في العصر الحديث إلى ثورات طبقية وثورات تحرر وطني، وثورة ثقافية الخ.. تعتبر مكملة لأية ثورة اجتماعية. وقد دلت التجربة على أن هذا النوع من الثورات لايقيض له النجاح أو قد لايقوم أصلاً إلا إذا توافر له شرطان ضروريان:

١- أن تكون القيادات الثورية التي تزعمت الثورة الاجتماعية، أو على الأقل قطاع هام من هذه القيادات قد استمرت على ولائها للأهداف الأصلية للثورة.

٢- أن تكون الجماهير أو طلائعها في كل مكان مستعدة للمساهمة ايجابيًا في المجهود الثوري الضخم الذي تتطلبه الثورة الثقافية وأن تكون على قدر من الوعي يمكنها من استيعاب هذه المفاهيم.

وبدون هذين العاملين معًا لايمكن أن تقوم الثورة الثقافية، فالقيادات وحدها، أيًا كان ولاؤها لمبادئ الثورة الاجتماعية ومدى نفوذها الجماهيري لاتستطيع تحقيقها، كما أن الجماهير وحدها لاتستطيع مهما كان مدى وعيها واستعدادها أن تقوم بها- وإن كانت تستطيع طبعاً أن تقوم بثورة للتخلص من القيادات المتقاعسة وتحقيق الثورة الثقافية. ومن أبرز النماذج المعروفة لهذه الثورة، الثورة الصينية التي قامت في الستينيات من القرن العشرين أساسًا ضد قيادات الحزب الشيوعي الصيني، والتي لم يطل العهد بها كثيراً، حتى تلاشت من الوجود.

هذا ويلاحظ من التجربة أن هنالك موقفين مختلفين للسلطة من الثورة- ففيما يتعلق بمقاومة الطغيان أو النوع القديم من الثورات، لامجال للحديث عن أية علاقة بين القائمين بالسلطة والثورة سوى علاقة العداء، وإن كان هذا النوع من الثورات لايغير شيئاً من جوهر السلطة في الغالب. أما في حالة الثورة الاجتماعية. فبرغم ما تنطوي أساسًا على تغيير القوى الاجتماعية الحاكمة وتغيير جوهر السلطة، كما يبدو بوضوح في الثورات الطبقية، فإنها قد تتم في حالات معينة بقيادة من

بيدهم السلطة كما يحدث أحياناً في الثورة المستمرة والقوى الثقافية.

السلطة بين الصفوة والجماهير:

بعد أن أشرنا بإيجاز إلى مفهوم السلطة والثورة، ننتقل إلى لب موضوعنا وهو السلطة بين الصفوة والجماهير وهذا الموضوع يشغل بال كثير من علماء السياسة والاقتصاد والاجتماع في وقتنا الراهن، ذلك أن دخول عالمنا في دائرة الثورة التكنولوجية والعلمية بكل ما يترتب على ذلك من تغييرات جسيمة في البناء الاجتماعي- خاصة في المجتمعات المتقدمة- التي تيح لها أن تشهد مولد هذه الثورة- أدى إلى وضع العديد من المفاهيم والنظريات التي يحفل بها القاموس السياسي. وقد صاحبت مقدم هذه الثورة التكنولوجية والعلمية، بل سبقتها ومهدت لها معركة ايديولوجية كبرى بين الفكر اليميني والفكر اليساري هذا الفكر الذي كتب فيه لفترة غير قصيرة من الزمن ما يسمى بالاشتراكية العلمية في العديد من أقطار الأرض والتي تقوم أساساً على مقولة أن لكل بناء تحتي (قوى من الانتاج وعلاقات الانتاج) بناء فوقياً يلتحم به ويتكامل معه بطريقة عضوية (أجهزة القيم والتقاليد والدين والقانون)، وإن تحته علاقة جدلية مستمرة بين البناء التحتي والبناء الفوقي ومن هنا كان لابد للمجتمع الجديد الذي سوف تهيمن عليه الثورة التكنولوجية، من إيديولوجيا جديدة (عصرية) تناسبه وتحاول أن تفسر التغييرات الكبرى التي ستحدث في بنية المجتمع ومنظماته وتعارض في الوقت نفسه التفسيرات المضادة التي تقدمها الاشتراكية للثورة التكنولوجية ولعل فكرة /المجتمع الصناعي/ التي دعا إليها علماء اجتماع يمينيون مثل ريمون آرون الفرنسي وفكرة نهاية عهد الأيديولوجيا التي دعا إليها كتاب سياسيون مثل (دانييل بل/ الأمريكي)، تصلح أمثلة لهذه الايديولوجيات الجديدة التي عكف المنظرون اليمينيون على صنعها داخل ترسانة الفكر اليميني وصدروها بعد ذلك للعالم لتحدث آثارها.

ويمكن القول إنه مع بدايات النصف الثاني من القرن العشرين، ازداد اهتمام الباحثين بالظواهر الجديدة من التكنولوجيا والتسيير الذاتي وذلك من وجهة النظر الإجتماعية، وأخذ الجدال يدور حول عمن تعبر السلطة في المجتمع، وقد اختلفت الآراء والنظريات اختلافات جوهرية في الاجابة على هذا السؤال. ويمكن القول إنه من بين الانجازات الجوهرية التي قدمتها الاشتراكية العلمية للفكر الانساني تشريحها لظاهرة السلطة في المجتمعات الطبقية وكشفها اللثام عن الطبقات الاجتماعية التي تسيطر عليها، ومعلوم أن

النظرية الماركسية- ببساطة- تقرر أن السلطة في المجتمع الطبقي تهيمن عليها الطبقات الاجتماعية التي تسيطر على أدوات الانتاج في المجتمع، وهذه الطبقات- عن طريق هذه السيطرة- تضع التنظيم القانوني الذي يكفل لها الحفاظ على مصالحها وتبتدع نسقًا من الأفكار والتقاليد والعادات، وبعبارة أخرى، أيديولوجية تكون هي الأيديولوجيا السائدة في المجتمع وتبرز اتجاهاتها ازاء باقي الطبقات وتركز على أهداف معينة للتطور الاجتماعي.

نظريات الصفوة بين العلم والايديولوجيا: لم يقنع المفكرون اليمينيون بالتحليلات الماركسية والاشتراكية وقدموابديلاً عنها فكرة النخبة أو الصفوة Elite ومقتضاها، أنه في كل مجتمع انساني، وبغض النظر عن قيود الزمان والمكان ينقسم المجتمع إلى طبقتين: طبقة الحاكمين (وهم الأقلية) وطبقة المحكومين (وهم الأغلبية). ونشأت البيروقراطية الحديثة وأصبحت مشكلاتها مبحثًا من أهم مباحث علم الاجتماع، خصوصًا بعد أبحاث عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر التي كتبها بين عامي ١٩١١- ١٩١٣، وقد اعتبرت البيروقراطية جزءاً من عملية تقدمية ترمي إلى مزيد من انفتاح المجتمع وأصبحت بهذا المعنى مجالاً مفتوحًا لكل ذي موهبة، ولم تعد الخدمة المدنية مقصورة على أصحاب النفوذ وعلى هذا النحو، ساعد البيروقراطية في ترسيخ مفهوم سيادة القانون، وأصبحت الحكومة- حتى ولو كانت تحتكر لنفسها السلطة التشريعية- ملزمة باصدار تعليماتها في صورة قرارات عامة مجردة لاتصطبغ بأية صفةشخصية، وأصبح الموظف حرًا في ممارسة ممكناته في حدود الاختصاصات التي خوله إياها القانون، بيد أن دراسة البيروقراطية من ناحية أخرى كان من شأنها أن تكشف عن الثورة الكامنة وراء السلطة المعترف بها في المجتمع ذلك أن البيروقراطية شكلت مصدرًا جديدًا من مصادر النفوذ السياسي حتى لقد رأى البعض فيها القوة الحقيقية الكامنة وراء القوة الظاهرة للحكومة.

ومنذ عام ١٨٦٠ دعا المصلحون السياسيون إلى السماح لأكبر عدد من الناس بالإسهام في البت في المشكلات السياسية لبلادهم وارتفعت شعارات (حكومة الشعب) بالشعب وارادة الشعب. ودعا جان ستيوارت ميل منذ عام ١٨٦١ إلى أن يكون للأغلبية دور حاسم في تسيير الأمور السياسية وإن كان من رأيه أن هذه الأغلبية ينبغي أن يساعدها في البرلمان ممثلون للأقلية الذكية في المجتمع. ويمكن ضمان ذلك عن طريق نظام خاص يتيح

اعطاء أصوات إضافية لمن هم أحسن تعليمًا وأكمل استعدادًا وذلك كله بغرض ضمان البرلمان (خلاصة الصفوة في البلد) وهذه الصفوة بالرغم من قلتها العددية في البرلمان إلا أنها تستطيع عن طريق ذكاء أعضائها واسهامهم الفعال في المناقشات البرلمانية أن ترفع من مستوى الأغلبية وهذا من شأنه أن يؤدي- على المدى الطويل- إلى رفع مستوى التفكير السياسي كله. وقد استطاع والتر باجيهوت في كتابه عن الدستور الانجليزي عام ١٨٦٧ أن يقدم تحليلاً للسلطة في المجتمع، حيث ذكر أن الجماهير يمكن أن يتم تكييفها في النظام القائم في حالة واحدة فقط، هي تلك التي يمكن فيه حثها واغراؤها على أن تقبل التوجيه السياسي لأقلية. وهنالك طرق متعددة لحث الجماهير على قبول هذا التوجيه، إذا ما انجذبت إلى فكرة جوهرية كمجد الأمة والامبراطورية أو ماأطلق عليه موسكا (١٨٥٨- ١٩٤١)، الصيغة السياسية التي هي في نظر البعض الآخر من المفكرين «الايديولوجية» أو الأسطورة التي تسيطر على أذهان وخيال الجماهير، ووفق هذا التحليل تسلم الجماهير قيادها لأقلية من الصفوة وترضى بأن تطيع كل ما تفرضه عليهم هذه الصفوة، وبذلك يتحول شعار (ارادة الشعب) إلى أسطورة تكفل تدعيم حكم هذه الأقلية التي لايمكن فرض الرقابة عليها. وقد انتقل هذا الاتجاه في البرلمان نفسه الذي أصبح يسيطر عليه زعماء البرلمان من أنصار الأغلبية والمعارضة. وفي الحياة الإقتصادية، تمت نفس العملية، فقد كانت الصناعة تنمو في الحجم والتركيز أيضًا. والنقابات العمالية نفسها التي بدأت بداية ديمقراطية، انتهت لتكون تحت سيطرة القلة من الزعماء. ولذلك ليس غريبًا أن نجد أن هذا العصر الذي اتسم بأنه عصر الديمقراطية الجماهيرية وصفه بعض الباحثين بأنه «عصر التنظيم». وليس من باب التناقض التأكيد بأنه في الوقت الذي ركز فيه علماء السياسة الانتباه على الظاهرة الجديدة التي دخلت الميدان السياسي وهي الجماهير، لم يجدوا بدًا من التأكيد بأن القلة في المجتمع لم يسبق لها أن احتكرتها أقلية مثلما هوالحال في هذا العصر. وهكذا واكبت الابحاث الحديثة عهد السياسة الحديثة ومهدت الطريق لفهم تكوينها، ونشير فيما يلي بإيجاز إلى أهم نظريات الصفوة بين العلم والايديولوجيا.

فهذه النظريات التي صيغت عن النخبة أو الصفوة في التراث العلمي السياسي والاجتماعي، تمثل اتجاهاً متميزاً أصبح أشبه بمذهب متكامل Elitisme، وهو وإن تعددت الآراء داخله فإنه يتسم بسمات عامة نظراً لانطلاقه من مسلمات واحدة.

فالصفوة أو النخبة في معناها العام والتي أتينا على تعريفها سابقاً، تدل على مجموعة الأشخاص الذين يحتلون مركزاً مرموقاً في المجتمع وفي نطاق أضيق تدل على المجموعة التي اكتسبت شهرة في مجال معين. وقد تطلق على وجه التخصيص للإشارة إلى الأقلية الحاكمة أو إلى الفئات التي يختار منها أفراد هذه الطبقة. وأول استخدام لهذه الكلمة في أصلها الفرنسي كان للتعبير عن السلع المنتقاة وفق مواصفات خاصة لتكون عنواناً طيباً على جودة الصنف عند تصديرها، ثم اتسع استخدامها حتى أصبح يعبر عن (الامتياز) في أي مجال من المجالات واقتبستها اللغات الأخرى بمعناها الحديث كما هي عن الفرنسية.

وفي مجال الاجتماع والسياسة انتقل المعنى تحت تأثير بعض العلماء وفي مقدمتهم باريتو (١٨١٨- ١٩٢٣) من التعبير عن (نقاوة) الأشياء إلى التعبير عن (شهرة) الأفراد والجماعات واحتلالها مكان الصدارة، وهو يقسم الناس في المجتمع إلى طبقتين منفصلتين طبقة العامة وطبقة الصفوة التي تجمع أعظم الكفايات في مجال تخصصها، وهذه تنقسم بدورها إلى الصفوة الحاكمة والصفوة غير الحاكمة. وفي الواقع إن دراسة نظريات الصفوة تدل على أن هناك تياراً فكرياً متكاملاً حاول أن يقدم تفسيراً لمشكلة السلطة هو نظريات الصفوة المختلفة التي أراد أصحابها أن يوهموا بأنهم يقدمون نظريات علمية/موضوعية/وغير منحازة، غير أن التحليل الدقيق للسياق السياسي والاجتماعي الذي نشأت فيه هذه النظريات وللتغيرات الطبقية لأصحابها، يثبت بما لايدع مجالاً للشك أن هذه النظريات بالرغم من تعددها إنما تعبر عن أيديولوجية الطبقة الوسطى وتظهر رغبتها العارمة في السيطرة على الحكم ولن يتم ذلك إلا بضرب الطبقة العاملة وايديولوجيتها التقدمية التي تظللت بظل الاشتراكية العلمية، هذا ويمكن القول إن الفكر اليميني قد صاغ على يد عدد من علمائه أمثال عالم الاجتماع الايطالي باريتو (١٨٤٥- ١٩١٣) الذي كان سنداً بتعاليمه ومواقفه للنظام الفاشي، وموسكا (١٨٥٨- ١٩٤١) وبيرنهام وغيرهم، عدة نظريات حاولوا فيها أن يقدموا أفكارهم عن طبقة الصفوة في المجتمع: سماتها، وتكوينها، وكيفية تغييرها وأسباب هذا التغيير الخ الخ.. وقبل هؤلاء، كان الكاتب والمؤرخ الاسكتلندي توماس كارلايل /١٧٩٥- ١٨٨١/ قد بسط في كتابه (الأبطال وعبادة البطولة) رأيه في عظام الرجال على اختلاف أوجه عظمتهم ورأى أن التاريخ العام للانسان إنما هو تاريخ من ظهر في الدنيا من العظماء فهم الأئمة

والأسوة والقدوة والمبدعون وكل ما نراه قائمًا في هذا الوجود هو نتيجة أفكار أولئك العظماء وأن الرجل العبقري يوقظ بفكره الأفكار الراقدة في جميع الأذهان وما يقوله يكون كامنًا في نفوس العامة وهم يحسونه ويتلهفون للنطق به ولكن لاسبيل إلى ذلك، فما أن ينطق به ذلك البطل حتى تثور جميع الأفكار من مكامنها لأنها هبت من رقاد طويل أو خرجت من العدم إلى الوجود. فالعظام في رأي كارلايل من طينة واحدة سواء كان أحدهم نبيًا أو شاعرًا أو قديسًا أو رجل فكر أو أدب أو قائدًا سياسيًا وعسكريًا. فالبطل يأخذ الشكل المناسب تبعاً للعالم الذي يجد نفسه فيه، ومن الملاحظ أن كارلايل في هذا صاغ تصورًا مثاليًا لنوع من الأفراد تحتاج إليه البشرية لانقاذها.

وفي كتابه، العقل والمجتمع، تناول باريتو مفهوم الصفوة بمنهجية مختلفة حيث بحث مفهومها في إطار بحثه في التوازن الاجتماعي ورأى أن هذا المصطلح يوحي بالتفوق لكنه لم يأخذ بعين الاعتبار أي تقويم أو أية نظرية نفعية لهذا التفوق بل إنه لم يأخذ في الحسبان ما يجب أن يكون، إنه يقوم بدراسة ما هو كائن فعلاً. وقد أعتمد المنهج الاحصائي في تحديد الصفوة فهو يفترض أننا وضعنا لكل شخص مؤشرًا يوضح مقدار كفاءته في كل وجه من أوجه النشاط الانساني بنفس الطريقة التي تعطى فيها الدرجات في الامتحانات المدرسية...الخ والنخبة عند باريتو هي الفئة المتفوقة فعلاً دون الاهتمام بكيفية تفوقها واسلوب باريتو هو وضع أنماط متطرفة كما نفعل حين نميز بشكل حاد بين الناجحين والراسبين أو بين الأولاد والشباب أو بين الشباب والكهول من ناحية العمر الطبيعي وهو يقول: «وهكذا فلنكّون طبقة من الناس الذين حصلوا على أعلى المؤشرات في مجال نشاطهم وسنعطي لهذه الطبقة اسم الصفوة».

أما موسكا فإنه في كتابه الطبقة الحاكمة الصادر عام ١٨٩٦ حاول خلافًا لباريتو إقامة علم سياسة جديد انطلاقًا من تمييزه بين الأقلية الحاكمة والأكثرية المحكومة، وقد اعتبر أن من الحقائق الثابتة وجود طبقتين من الناس في كل كيان سياسي وفي كل مجتمع منذ فجر المدينة إلى أكثر المجتمعات تطورًا، طبقة لتحكُم وأخرى لتُحكَم، والطبقة الأولى أقل عددًا على الدوام وتقوم بالأعباء السياسية وتمسك بالسلطة وتتمتع بكل الميزات التي تتيحها السلطة والثانية أكثر عددًا تسيطر عليها الأولى بقليل أو كثير من الشرعية وقليل أو كثير من العنف. وهذه الطبقة الثانية تزود الأولى بالوسائل المادية لحفظ حياة الكيان السياسي والكل يعلم أنه

لاتوجد بلاد يخضع فيها كل الناس لرجل واحد فقط وكذلك لاتوجد بلاد يشترك فيها كل الناس معًا وبشكل متساو في تقرير المسائل العامة. والرجل القائم على رأس الدولة ليس قادرًا على أن يحكم دون أن يكون مدعومًا بطبقة تمكنه من اقامة الحكم والنظام وتجعله مقبولاً. ومن ناحية أخرى لوافترضنا أن استياء الجماهير نجح في إزالة الطبقة الحاكمة القائمة فمن المؤكد أنه ستكون هنالك أقلية منظمة أخرى داخل الجماهير نفسها لتقوم بوظيفة الطبقة الحاكمة ولولاها لزالت حتمًا كل التنظيمات والبنى الاجتماعية.

ويضيق المجال عن عرض النظريات العديدة في هذا الخصوص ونكتفي هنا بالقول إن الفكرة المحورية في نظريات الصفوة تتمثل في أنه توجد في كل مجتمع أقلية تنفرد باصدار القرارات الكبرى التي تتعلق بتسيير الأمور في المجتمع، وهذه القرارات ينظر إليها باعتبارها قرارات سياسية ليس بسبب أن الذين يصدرونها سياسيون ولكن بالنظر إلى اتساع نطاق الأمور التي تشملها هذه القرارات وتأثيرها البالغ على كل جنبات المجتمع، وعلى ذلك تعتبر هذه القرارات سياسية حتى لو كان من أصدرها ليس عضوًا في البرلمان أو في الحكومة، ومن هنا كانت (الطبقة السياسية) التي تحدث عنها (موسكا) تشمل أولئك الذين يؤثرون على القرارات الحكومية ويدفعونها في اتجاه آخر، بالاضافة إلى أولئك الذين يشغلون مناصب سياسية بالفعل.

ووفقاً لنظريات الصفوة، الكلاسيكية نجد أن هذه الأقلية التي تنفرد باصدار القرارات السياسية الكبرى تصل إلى موضعها الذي يكفل لها السيطرة باصطناع وسائل قد تتجاوز اسلوب الانتخابات العادية.

ومن استقراء الوقائع التاريخية يمكن - من وجهة نظر أصحاب النظريات - معرفة الوسائل المعتمدة التي يمكن للأقلية أن تستخدمها. فقد تسيطر هذه الأقلية عن طريق الاطاحة الثورية بالجماعة المسيطرة في المجتمع. وقد تصل الصفوة إلى وضعها المتميز نتيجة للغزو كما كان الحال في حالة ما يعرف بالطغيان الشرقي الذي كان يسود قديماً في البلدان التي تعيش على الأنهار. ولكن وحتى لو ولينا وجهنا للمجتمعات الحديثة التي تسود فيها النظم الديمقراطية، فإن أصحاب نظريات الصفوة يقررون أنه لاينبغي أن نخدع إذا رأينا بعض الأفراد الذين ينتمون لطبقة الصفوة يصلون إلى مراكزهم عن طريق الانتخابات ذلك لأن الانتخابات والفوز فيها لاتتم باتباع الوسائل الديمقراطية. وهكذا يمكن القول إن الوضع الظاهر الذي تمارس

فيه رقابة الأغلبية على الأقلية حافل بالخداع. فالأقلية في وضع يسمح لها بالسيطرة على العملية الانتخابية لحسابها وذلك باتباع وسائل شتى من بينها الضغط على الناخبين بالإكراه أو الرشوة، أو بالاستخدام الحاذق لوسائل الدعاية. ومعنى ذلك أن الناخبين من أصحاب السيادة- سيختارون قادتهم من بين أولئك الذين تقبلهم وترشحهم الصفوة الحاكمة وذلك هو ما عليه الحال في كل البلدان المتخلفة بصورة خاصة. ولاتذهب نظريات الصفوة إلى مجرد تأكيد أن الأقلية تصدر دائمًا القرارات التي تنفذها الأغلبية ولكنها -أهم من ذلك- تؤكد أنه ليست هناك من وسيلة صالحة تتبعها الأغلبية لتراقب بها الأقلية وتخضعها لاشرافها.

وتحافظ الصفوة على وضعها المتميز بفضل قوتها وتنظيمها أو بفضل المهارات السياسية أو الصفات الشخصية للأفراد الذين ينتمون إليها ويفترض ذلك ضمنًا أن الصفوة تكون جماعة متجانسة واعية بذاتها. وتظهر هذه السمات -فعلاً- في كل التعريفات التي تعطى للصفوة وهذا التجانس يدفعها للعمل المشترك، الذي يكشف عن القوة التي تمتلكها الصفوة.

هذا وأن بعض الدارسين قد ميَّز في مجال دراسة نظريات الصفوة بين أربعة اتجاهات الأول: ويعكس آراء موسكا ومينجلز اللذين يريان أن الصفوة تحتل وضعها المتميز بسبب قدراتها التنظيمية أساساً والاتجاه الثاني يدعو له باريتو واتباعه الذي يرد تفرد وضع الصفوة إلى البناء النفسي لكل من أفراد طبقة الصفوة والأفراد الآخرين الذين لاينتمون إلى الصفوة، وهذا البناء النفسي يمكن رده بدوره إلى بعض العوامل الثابتة في الطبيعة الإنسانية، أما الاتجاه الثالث ويقول به برفهام الذي حاول أن يوفق بين أنصار نظريات الصفوة وبين الماركسية، حيث رأى أن قوة الصفوة هي نتيجة لسيطرتها على الموارد الاقتصادية. ويأتي أخيراً الإتجاه الرابع وهو اتجاه رايت ميلز الذي يفسر تفرد طبقة الصفوة بمكانتها المميزة، ليس على أساس الصفات الشخصية لأعضائها وإنما على أساس أن أعضاءها يشغلون مراكز حساسة بالغة الأهمية في عدد من المؤسسات الرئيسية في المجتمع.

وهم الحرية ومجتمع القطيع: منذ ألف سنة تقريباً قال الفيلسوف العربي أبي العلاء المعري:

من راعه سبب أو هاله عجب
فلي ثمانين حولاً لم أر عجبا
الدهر كالدهر والأيام واحدة
والناس كالناس والدنيا لمن غلبا

وفي الواقع أن ألقاء نظرة بانورامية على التاريخ البشري تظهران هذا القول

الصحيح وإنسانية الإنسان كانت ولاتزال تعاني من ظلم الإنسان وتسلطه على أبناء جلدته، كما تدل دائماً على احتكار فئة قليلة من الناس لمزايا السلطة والثروة والنفوذ في حين تبقى الغالبية العظمى من الشعوب خاضعة خانعة تقاد بأساليب شتى وذرائع متنوعة للاضطهاد والأذلال والإبادة. وإذا كانت بعض الشعوب في مراحل عديدة من تاريخها قد عرفت شيئاً من الانفراج وشيئاً من الكرامة فإن ذلك يبقى في الحدود الضيقة وضمن حدود النسبية التي لاتقبل التعميم. ذلك ماكان في الماضي وذلك ماهو في الحاضر فالحق دائماً وأبداً كان من حيث المحصلة، مايمتلكه الشعب القادر على قهر شعب آخر وماتفرضه أقلية أو صفوة ضمن الشعب الواحد على بقية أفراد الشعب. وبقيت الحرية من حيث المضمون حرية الأقلية المتمتعة بمزايا القوة والثروة والنفوذ، وفي الماضي وفي الحاضر تتسع الهوامش أو تضيق من شعب لآخر ومن بلد لآخر ومن زمن لآخر ولكن المحصلة واحدة هي أن الحرية بمعانيها الإنسانية الشاملة وبمضمونها المتطور المرتقي أبداً مع حركة الإنسان الاجتماعي على مدى التاريخ بقيت مجرد أمل موهوم ومناط صراع وإرتقاء وشوق أبدي ومكابدة لاتنتهي وإن بدت في بعض مظاهرها ترتقي أو يتسع نطاقها بارتقاء الإنسان حضارياً. ولأنها بقيت معاناة دائمة للروح البشري الممتد عبر التاريخ، بقيت أهم مشكلة اجتماعية وفلسفية في تاريخ البشرية ومشكلة إنسانية تخص الإنسان دون سواه من الكائنات وبدونها يفقد المرء إنسانيته.

وإذا كانت الحرية قد تمثلت قديماً كمشكلة تأملية في موقف الإنسان من البيئة والقدر أو من سلطة الطبيعة وما وراءها فإن العصر الحديث الذي سمي عصر العقل العلمي والحضارة الصناعية والتكنولوجية قد شهد مع التحول البنيوي للمجتمعات بفعل الثورة العلمية بداية صراع فلسفي جديد ومتطور دائماً بشأن حرية الفرد، أزاء سلطة السياسة الحاكمة والدولة، ولم يعد مفهوم الإنسان هنا الإنسان المجرد بل الإنسان العام أوالعادي، عقل الإنسان العام، وليس عقل الصفوة أيا كانت مسمياتهم! حكماء أم فلاسفة أم فقهاء، فالمعرفة حق للجميع والعقل ملكة سواء والحل والعقد شأن الجميع شرط الخبرة والمعرفة، وبهذا تكون الحرية حرية مواطنين لا رعايا وبهذا كان لمفهوم الحرية جانب إيجابي أي إضافة متطورة بأطراد مع حركة المجتمع في التاريخ، يتم التركيز فيه على حرية مشاركة الجميع تأسيساً على حق المواطنة دون تمييز في صنع القرار داخل الجماعة يقابله جانب سلبي أي غياب أسباب سلب المرء حريته بما في

ذلك المتسلط الفكري والثقافي والسياسي والديني والأقتصادي والجنسي والعرقي الخ... داخل المجتمع وفيما بين المجتمعات في سبيل إقرار سيادة الإنسان فرداً ومجتمعاً - وإذا كان الجانب الإيجابي هو الذي تطورت في اتجاهه الحرية ويشمل عدداً من الحقوق السياسية الأساسية التي برزت وتباينت وتعددت مع الزمان ولاتزال مثل حق الاقتراع وحق العمل وحق تعريف الهوية والتعبير عنها وحق المشاركة في صنع القرار وحق انتقال السلطة وتداولها وحق الاعتقاد و التمرد على العقيدة وحق تقرير المصير واختيار المستقبل إلخ. وإذا كان هذا الجانب الإيجابي يركز على الإيمان بأن الحرية غير المحدودة بمعناها الرومانسي تفضي إلى الفوضوية وإلى نفي القانون الاجتماعي أو كما يقال مجازاً سيادة قانون الغابة، حيث الغلبة للأقوى بينما القاعدة إنه« حيث يوجد مجتمع يوجد القانون»، إذا كان ذلك كذلك فإن التطور قد أدى أيضاً إلى مفهوم المجتمع الديمقراطي المدني الذي يعني أن المجتمع ليس كما ظنه وصوره رجال الدين السلفيين كياناً روحياً وتجلياً للإرادة الحية بل كيان مادي حقيقي يمكن للفهم الإنساني أن يدركه وبهذا يكون العقل مصدر التشريع. وقد ترتب على هذا الفهم الجديد القول بالمواطنة نظراً لأن المجتمع المدني ثمرة العقد الاجتماعي والتمثيل النيابي تعبيراً عن إرادة الفرد في شؤون الدنيا أي فعالية إرادة الإنسان في الوجود المادي لا الروحي وفعالية إرادة الفرد في تفويض السلطة للحاكم لابيعة الصفوة، ومن ثم تكون الإرادة أو العقل مصدرالتشريع والتفويض إرادة عقل الكافة وليست الشرعية التراثية حسب تأويل الخاصة من رجال الدين هي أساس التفويض في الحكم.

أن عصور التقدم والأزدهار الحضاري هي عصور الحرية، وانطلاق الفكر، فكر المجتمع الذي هو حصيلة جهود أبداع أبنائه، وانتقال المجتمع إلى صعيد جديد في السيطرة والسيادة. أما عصور التخلف والتحلل المفضي للاندثار فهي عصور القمع والجمود، حتى أن الامبراطوريات التي تكونت في ظل القمع والتسلط كانت سريعة الزوال وكانت حياتها رهن السلاح المسلط على الرقاب ووأد الفكر وخرس اللسان، ولكن سرعان ما يحن السلاح ويضعف صاحبه وتصدق الحكمة الصينية «أنك لاتستطيع أن تحكم شعباً من فوق صهوة جوادك طويلاً.» .

ليست الحرية انطلاقاً فوضوياً بل هي مكون من مكونات أهداف المجتمع وأداة لها. لم تكن الحرية يوماً تعني أنها حرية القطيع، بل هي تقتضي توفر الوعي بها والوعي بهدف منشود يرجى أن تصل إليه الحرية. وما لم تكن الحرية قرين العقلانية

الناقدة التي هي أساس التكليف والمسؤولية فإنها تصبح حرية قطيع حيواني شأن الإنسان فيها شأن الحيوان (الحر) في أن يفعل هذا أو ذاك وفق احساساته الخاصة وردود أفعاله المباشرة وخبرته الذاتية التي ترسبت في مراكزه العصبية.

وإذا كان مفكرو وعلماء عصر التنوير في الغرب الأوروبي الذين أدركوا ماعانته شعوبهم من قيود التقليد واغلال ارستقراطية الاقطاع ورجال الدين وما خلفه ذلك كله من جمود وظلام خيم على اوروبا قروناً طويلة، قد عبروا عن طموحات عصر جديد ووضعوا اللبنات الأولى لحضارة انسانية أو نقلة حضارية لخصها شعار «الحرية - الاخاء - المساواة» فكان شعاراً لنهضة واعدة، الحكم فيها للعقل، وأملاً في عدالة اجتماعية وحلماً راود خيال البشرية، فإنه سرعان ما أجهضته تحولات اجتماعية غير مؤاتية فوأدته في موطنه وانكرته في الخارج على شعوب عانت الأمرين من وطأة قلة من الدول مستعمرة كثرة من الشعوب لصالح اطماع القوى الحاكمة وصاحبة المصلحة في الغرب. ومع ما تحقق في هذا الغرب من شعارات حرية الفكر والاعتقاد أو التسامح العقائدي وحرية التملك، وحرية المرء في أن يكون له رأيه الخاص دون أن تفرض عليه السلطة أي سلطة غير سلطة العقل العلمي الناقد قيماً وآراء بذاتها، أي حرية الفرص الاقتصادية المتكافئة وحرية السوق والمنافسة، وكان هذا كله جوهر ديمقراطية العصر الحديث الذي لخصته حقوق الإنسان ونادت به ثورات متعاقبة ومواثيق دولية أكدت على حرية الفرد دون اعتبار لفوارق اللون والعرق والدين والدم والجنس والثروة.. وقد سار مفهوم الحرية الفردية في العصر الحديث عبر تاريخ طويل من الصراعات التي واكبت حركة التطور الاجتماعي وتطور هذا المفهوم واتسع واغتنى مع تطور واتساع وثراء حركة التطور الاجتماعي، واشتهرت أسماء علماء ورجال فكر كبار كان لآرائهم أثرها في تطوير المجتمعات والمفاهيم والأنظمة، وقد تكونت حقوق جديدة خاصة بالحرية الفردية واستندت إلى نظريات الحقوق الطبيعية والعقد الاجتماعي وأصبح هذا اساساً للتشريع وحتى أن بعض العلماء عبر عن أهدافهم وقتذاك بقوله: «كل ما نريده هو اشباع رغباتنا أن نتنفس هواء حراً ونجري حواراً حراً بغير قيود وأن نتخلص من اغلال عصور بالية ونتلمس فسحة للاختلاف دون أن يحيلنا الاختلاف في الرأي إلى اعداء يحارب بعضنا بعضاً». وقد كان النصف الثاني من القرن ١٧ هو زمان المرحلة الحاسمة، في تثبيت اركان العلم الحديث بعد أن كانت الكنيسة أو مؤسسة الصفوة آنذاك صاحبة السلطان

والمعرفة وحق تحديد الصواب والخطأ والخير والشر. ولم يكن غريباً أن يكون سلاح مؤسسة الصفوة الحاكمة وعلى مدى قرون، اعلان أن الخارج عن توجيهها مارقاً وكافراً وليس حراً.

ويستمر التطور في الغرب، ويظهر شعار «الأمة التي هي جماع الأفراد مصدر السلطات» وأنها دون سواها مصدر مشروعية النظام والحكم. ثم جاءت الثورتان الفرنسية والأميركية كوريثتين لحركة التنوير وتحمل شعاراتهما. ولكن هذه الشعارات مع ما قدمته لشعوبهما آنئذ من مزايا في المساواة والحرية تحولت في التطبيق العملي إلى مساواة شكلية أمام القانون ، وأكدت وقائع التاريخ ومسارات التحولات الاجتماعية أن مجتمعاً يقوم على التمييز العنصري أو الطبقي أو الديني أو غير ذلك مما يناقض المضمون الأول والأساسي لشعار حركة التنوير، أو يقوم على الملكية الاستغلالية لثروات خرافية واحتكار مقدرات البلاد المادية والعلمية وغلبة النزعات الأنانية إنما هو مجتمع ينتفي فيه القانون الطبيعي الذي افترضه فلاسفة التنوير. هذا ولابد من التذكير في هذا الصدد بأن شعارات التنوير في الحرية وكرامة الإنسان في الوقت الذي كانت فيه ترتفع في الغرب، وكانت شركات تجارة الرقيق تمخر البحار وينهب التجار من أبناء الرجل الأبيض أبناء أفريقيا السوداء يبيعونهم في سوق النخاسة لحساب طبقة جديدة من أبناء الرجل الأبيض. وفي الوقت الذي كانت تبني فيه أوروبا وأمريكا دولها ومؤسساتها على مايمكن تطبيقه من أفكار الحرية والمساواة والإخاء، كان الاستعمار الأوروبي يمتد على أجزاء واسعة من الكرة الأرضية وتنهب فيه الدول المستعمرة ثروات الشعوب الكثيرة، وإزاء الهوة الفاصلة بين الشعارات الإنسانية وتطلعات الجماهير الاجتماعية وبين الواقع الاجتماعي للطبقات الحاكمة صاحبة السيادة والمصالح المتميزة، يعمد المفكرون من أبناء هذه الطبقة إلى تبرير هذه الهوة بما يطرحونه من أفكار ونظريات. إنهم لايسقطون الشعار بل يفرغونه من مضمونه ويثيرون الشكوك في قيمته الحقيقية حتى يظن الناس أن الحرية أو المساواة إن هي إلا كلمات أو ألفاظ أو موجات صوتية تخرج من الأفواه، وليس لها من مدلول في واقع حياة الإنسان والمجتمع. وهذه الظاهرة متواترة يحكيها لنا التاريخ دائماً بالنسبة لكل المبادئ والعقائد والنظريات الاجتماعية، إذ تكون في البداية فعالة ومتسقة مع مطالب أساسية للمجتمع وقوة حضارية دافعة، ثم لايلبث أن يتحرك الواقع حركته المطردة أبداً وتبدأ الهوة بين قطبي الحركة الاجتماعية: الفكر والواقع ثم تأخذ الهوة في الاتساع،ويتطلع الناس إلى الماضي ويرونه حلماً وعصراً ذهبياً ولى وانقضى يحلمون به وتداعبهم رؤاه حين

تضيق بهم السبل وحين يفقد الفكر خصوبته وحريته.

إن الحرية في أغلبية بلدان العالم تعاني أزمة كبيرة وهي في الواقع اسم بغير مضمون، أو أنها لاتعني سوى حرية الفرد دون مدلول اجتماعي. وإذا كان قد تحقق قدر من الحرية ممثلاً في المكاسب الديمقراطية السياسية أساساً وأخفق عنصر الإخاء والمساواة فإن هذا الشعار أخفق كله فيما يختص بسلوك سلطات الغرب الاستعماري مع الشعوب الأخرى، إذ كشفت هذه السلطات منذ البدء عن أطماع أنانية انتهكت في سبيلها كل قيم الحرية والإخاء والمساواة فإن هذا الشعار أخفق كله فيما يختص بسلوك سلطات الغرب الاستعماري مع الشعوب الأخرى، إذ كشفت هذه السلطات منذ البدء عن أطماع أنانية انتهكت في سبيلها كل قيم الحرية والإخاء والمساواة، وفي ظل هذا الظلام الاستعماري والاستبدادي الذي خيم على شعوب العالم المقهور وعلى الرغم من التحولات السياسية والاقتصادية في الغرب وعلى الرغم من كون الفرد في الغرب، وفي المجتمع الغربي بعامة قد خطا خطوات كبيرة إلى الأمام على طريق إزدهار الذات والنمو الحضاري للإنسان، فإن حلم الحرية - الإخاء - المساواة - لايزال بعيد التحقيق وليس هذا فحسب بل إن هنالك مظاهر تناقض في كل المجتمعات وبخاصة منها

تلك التي تتصدى لقيادة مايسمى بالعالم الحر - أمريكا - حيث استطاعت طبقة وسطى إقامة نظام جديد كفل لها الاستئثار بالامتيازات وفرض أشكال من الظلم الاجتماعي لاحظه وعبر عنه في الغرب عدد من المفكرين والفلاسفة. فقد أكد فيلسوف النازية نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٤٠) مثلما أكد بعده عدد كبير من فلاسفة أمريكا ولسان حال رسالتها إلى العالم، أن الأخلاق في خدمة الأقلية الأرستقراطية وهي أداة لتمييز الأقلية. ولها حق الادعاء المستقل في الاستمتاع بالسعادة والرفاهية. أما العامة فإنها سقط متاع عليهم أن يعانوا من أجل إنتاج إنسان عظيم. وفي رأي نيتشه أن يشن أصحاب السمو من الناس الحرب على الجماهير والعامة وأن يقاوموا النوازع الديمقراطية السائدة التي جاءت على لسان روسو والعبيد والاشتراكيين والعمال والفقراء وهؤلاء هم من يتعين على أصحاب السمو والرفعة أن يحاربوهم وهؤلاء الذين يؤلفون فيما بينهم عامة الناس والجماهير بحاجة إلى حكم قوي يخضعون له وأن الهدف المنشود هو أن تتوفر طاقة كبرى من العظمة على أن تصوغ إنسان المستقبل عن طريق الضبط والربط وعن طريق إبادة الملايين من العامة سقط المتاع. وينهج فريدرك سكينر الأمريكي (١٩٠٤) والأستاذ بجامعة هارفارد ومؤلف العديد من الكتب في علم

النفس والتربية والفكر الفلسفي نهج نيتشه، وفي كتابه (ما وراء الحرية والكرامة) يتكلم عن وهم الحرية ومجتمع القطيع ويرى أن مفهوم الحرية هو أحد الموروثات الثقافية البالية وأن لاوجود للإنسان الحر المستقل صاحب الكرامة، فالحرية والكرامة كلمات بغير مضمون وهو يقرر أن الخير والشر خيالات ويطالب الناس بالطاعة غير المشروطة للسلطة وإلا فالعقاب الرادع خير دواء، وهو يعتقد أن العقل عند العامة قاصر وعقل الصفوة هو القوة المفكرة المدبرة الموثوق بها.

وفي رأيه أن أبناء المجتمع لاينشدون سوى الأمور التي برمجها لهم زعماؤهم وأولو الأمر منهم وغرسوها في نفوسهم عن طريق آلية الفعل المنعكس الشرطي، وقد ذهب سكينر إلى ضرورة أن يكون الحكم للأقوى وللصفوة على الرغم من اعتراض المدافعين عن الحرية والكرامة. والشخص المسؤول أو المتحكم في مصائر الآلات البشرية هو شخص مستحق أي هو الأجدر والأقوى، ولم يكن (سكينر) من فلاسفة أميركا، وحده من احتذى فلسفة نيتشه بل إن كثيرين من فلاسفتها ولسان حال رسالتها إلى العالم أكدوا أن الأخلاق في خدمة الأقلية الارستقراطية وهي أداة لتمييز الأقلية ولها حق الادعاء المستقل في الاستمتاع بالسعادة والرفاهية، أما العامة فإنهم سقط متاع عليهم أن يعانوا من أجل إنتاج إنسان عظيم قوي لأن الأقوى هو الغالب وصاحب الحق والحرية، والحرية هي قرين السلطة أو القوة، فإن من يملك القوة أو السلطة لابد له - وحقه أيضاً في مجال الممارسة الاجتماعية -، أن يمارس هذه السلطة وطبيعي أن يمارسها لمصلحته. وفي نظر هذه الفلسفة والمناهج البراجماتية التي تعتنقها أكبر دولة في العالم في هذا القرن - أمريكا - والتي جاءت على لسان كبار مفكريها! لايجوز لنا التحاور بشأن حقوق الإنسان مثلاً، كمبادئ عامة تلتزم بها المجتمعات والمحافل الدولية. فإذا شئت أن تتحدث عن الحرية، فحدثني عن حريتي أنا وعن ما يعنيني أمره لأنه نافع لي.

هذا ومنذ بدايات القرن التاسع عشر أخذت تظهر على مسرح السياسة والاقتصاد في أمريكا الصفوة من رجال الأعمال الذين شغلوا مكان الصدارة في المجتمع الأمريكي وأصبح لهذه القلة والصفوة من كبار أصحاب رؤوس الأموال الاحتكارية السلطان، ومن ثم كانت كلمتهم هي العليا وفكرهم هو السائد الغالب وحقَّ وصف هنري آدمز لهذه الحقبة بقوله «أصبح العالم بعد عام ١٨٦٥ عالم رجال البنوك، وسطعت في سماء الحياة الأمريكية أسماء تحكم أصحابها في مقدرات الحياة الأمريكية الاقتصادية والسياسية والعسكرية من أمثال، جون روكفلر صاحب احتكارات بترول استاندلر

أويل الذي اعتاد أن يهدد منافسيه صراحة بالهلاك إن لم يبيعوا له مؤسساتهم طواعية وكان مورجان وروكفلر يملكان احتكاراً قابضاً على ٣٤٢ مؤسسة كبرى وكان هناك في عام ١٨٨٢ تسع أشخاص قابضين على كل أنتاج تروستات البترول وتضاعف دخل كارنيجي بحيث أنه تلقى ذات مرة شيكا تزيد قيمته على قيمة دخل الولايات المتحدة أيام حكم واشنطن واستمر هذا الاتجاه في تمركز الثروات الخيالية حتى الآن وظهر نوع جديد من أخلاقيات قباطنة الصناعة، هي القسوة والتحجر والوحشية في المعاملات والجرأة العدوانية وأصبح السائد أن العمل أو التجارة Businees له قانونه الخاص وأن رجل الأعمال غير ملتزم بأية مسؤولية اجتماعية فلا يعترف بأي التزامات مقابل استحواذه على الثروات الطائلة إلا ما يراه في حدود مصلحته وليكن هدفه وأخلاقه الربح. والواقع أن الأخلاق التقليدية قد ضاعت وانمحت فاعلية القوانين وصيغت قوانين وأعراف جديدة لصالح رجال الأعمال المسيطرين على زمام الأمور في البلد وبات كل ما يحقق الكسب حتى ولو كان النهب موضع تقدير. واستمر هذا النهج القائم على فكرة أن النجاح لايعرف الأخلاق، وبعد أن كان الآباء المؤسسون يؤمنون بأن الفضيلة تعني كسب المال وأن الفقر دليل على الكسل والوضاعة الأخلاقية وانتقاد الهمة وضعف الروح المعنوية، أصبح الخلق الجديد تلخصه الفكرة القائلة «المال لاتعنيه أخلاق صاحبه» أو يعبر عنه الرأي الشائع «إن الإنسان يمكنه أن يربح مليون دولار - ولكن لا أحد يمكنه أن يثرى بطريقة أمينة». وهكذا تتضح معالم أركان الحرية الفردية وحدودها حسب المفهوم الأمريكي وتكشف الأقوال في هذا الصدد عن صدع ايديولوجي هائل يدعو في إلحاح إلى أن شرعته وتبريره فلسفة جديدة تتناول معنى الحق والقيم الأخلاقية الذي أصبح قائماً على فلسفة البراجماتية التي توصلت في نظرتها الجديدة المتبعة إلى أن سلوك الإنسان شأنه شأن الحيوان، فمثلما أروّض الكلب وأعوده على أن يلتزم سلوكاً معيناً ليصبح عادة عنده فيرى أن /س/ صاحبه مصدر لذاته وإشباعه كذلك يمكن أن نخلق عادات سلوكية متباينة عند الإنسان لتصبح اخلاقه وعقائده وفكره. ويبرر هذا لصاحب السلطة أن يتحكم في سلوك القطيع ليعمل دون أن يفكر، بل يتساءل في سخرية، مامعنى فكر، إنه عادة سلوكية. وقد دعا صانعو الفكر الأميركي إلى أن نغرس في أذهان الناس اعتقاداً بأن فكرة الحرية هي قيمة استعمالية وأن الإعتقاد شيء تصنعه السلطة الجديدة والحرية هي حرية فرد لاحرية مجتمع أو إن شئت فقل: أن حرية المجتمع هي حريات أفراد متجاورين غير متفاعلين وهي حرية قطيع وليست حرية واعية فاعلة. فالحرية هي حرية الفرد في أن يحقق مصلحته أو ما يعتقد أنه مصلحته

ويرى فيه نفعه. فالتعميم مبني على أساس المنفعة وبذلك تكون كل ذات حرة في كبت حرية معارضيها وتكون حرية صاحب السطوة والسلطان أو جهات البطش ذات قيمة استعمالية صائبة وواقعية وناجحة وهو ماينتهي بنا إلى شعار (البقاء للأقوى) وصفوة القول: إن الحرية بالمعنى الأميركي هي حرية القبضة الحديدية للشركات متعددة القومية والاحتكارات، ولم تعد الحرية على لسان المفكرين الأميركان مشكلة فكر وأخلاق وسياسة وقانون وعلاقات أجتماعية وأهداف مجتمعية إنها وهم ميتافيزيقي وأن الفرد غير مسؤول وإنهم يعمدون إلى قصر الحرية الفردية على مدلول اقتصادي ضيق ويسقطون منها كل ابعاد أجتماعية وإنسانية سياسية. وتجد هذه الأفكار ضالتها خارج الولايات المتحدة من دعاة الفكر الفلسفي والمؤمنين معهم بأنهم صفوة لهم الرأي والحكم دون العامة، وأن المظالم قدر وعلاجها صدقات أهل الخير والبر والإحسان، وأن الثروة رزق من عند الله يأتي المرء من حيث لايحتسب وليس لنا أن نسأل عن مصدرها ، طالما لانستطيع تغيير القضاء والقدر. فالحرية هي حرية أهل الجاه والسلطان الفلسفي والاقتصادي. والصفوة من دعاة المحافظة والتقليد ومن رجال الحكم والثروة، هم الذين أشاعوا ودافعوا ويدافعون عن هذا المجتمع ويتوسلون إلى ذلك بكلمات وصفات مقدسة في مواجهة أجيال أقل طموحًا وأكثر شكاً وريبة وتشاؤمًا في المستقبل وفي التغيير.

فساد الصفوة: يروى عن نهرو الزعيم الهندي أنه قال في إحدى رسائله من السجن الموجهة لابنته انديرا غاندي: نظرت في التاريخ فظهر لي أن الكثيرين من جلادي الشعوب كانوا في بداية حياتهم يخرجون في الشوارع هاتفين داعين إلى العدالة والحرية. ويبرهن الواقع أن الكثيرين ممن كانوا مأخوذين بهوس العدالة والحرية، ماأن يقيض لهم الاستيلاء على السلطة، حتى تتحول العدالة والحرية على يديهم إلى جرائم ترتكب وعبودية أقسى من العبودية التي اسقطها هؤلاء المنتصرون. ويبدو أن هذه الموضوعة تشكل في الحقيقة جوهر التاريخ البشري اذ ما تكاد الأفكار والمثل تتحول إلى نظام قائم في الواقع حتى تفسد تدريجيًا وتتحول معها ممارسة القيادات إلى ممارسات اجرامية لاتمت بصلة إلى الأفكار والمثل التي نادت بها هذه القيادات عند تحركها للاستيلاء على السلطة. وبهذا تفصح الحقيقة الأزلية عن نفسها وهي وجود بون شاسع بين الفكر في ذاته وبين الواقع التطبيقي والأمثلة في هذا أكثر من أن تعد أو تحصى وهي تثبت دائمًا أن الأمر لايتعلق بالنوايا مهما كانت هذه النوايا طيبة وإنما بآلية عمل السلطة نفسها وبتطورها وبالمسافة القائمة بين الفكر والواقع.

جاء في القرآن الكريم:«إذا أردنا أن

نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً» (سورة الاسراء آية ١٦) وقد حار بعض المفسرين في تفسير هذه الآية، فلم يستطيعوا أن يفهموا كيف يهلك الله أهل القرية كلهم بجريرة المترفين منهم-أي الصفوة- والواقع أن هذه الآية واضحة في دلالتها الاجتماعية ولاداعي للحيرة في تفسيرها، فالناس إذا سكتوا عن جرائم المترفين وخضعوا لأمرهم واتحدوا على طاعتهم أصبحوا مستحقين للعقاب مثلهم.. وما هؤلاء المترفون إلا تلك النخبة التي تستولي على مقدرات بلد ما فتعيث فيها فساداً ويتدمر البلد نتيجة فسادها.

إن الحكمة التي يقدمها لنا التاريخ هي أن الحكام غير المتعصبين كثيراً لأفكارهم كانوا دائماً أكثر انسانية من أولئك المأخوذين بهوس اقامة فردوس أرضي. وأولئك الذين تحولوا بفعل انقلاب عسكري أو ظروف خاصة من هامش المجتمع إلى مرتبة الحكم أو المسؤولية سرعان ما ينسون منبتهم الطبقي فيمارسون أقسى صنوف التنكيل والتسلط ضد أبناء بلدتهم أو طبقتهم السابقة فيصبح لديهم أن المواطن الصالح هو الذي يتغنى بالفضائل الموهومة للصفوة، ويسبح بحمد النظام وافضاله إلى آخر الدهر.

كل الدكتاتوريات التي عرفها التاريخ تتصف بسمة عامة هي أنها تتعفن مع الزمن لالأنها تقوم على انتهاك الحقوق والحريات وعلى مصادرة الآراء وعلى الارهاب فحسب، وإنما أيضاً لأنها تعجز عن تجديد نفسها وتجديد جهازها الذي يصاب بالترهل واللامبالاة والفساد، ولكنها قبل كل شيء تعجز عن تجديد شعاراتها الخالية من المضمون وأفكارها وقوانينها التي لم تعد تتماشى مع صيرورة الحياة ومنطقها المتغير، وهي تظل تكرر نفسها حتى تفقد اللغة معناها، وهي تفقد مع الزمن قدرتها على الارهاب بالقدر نفسه الذي بدأت به، فتفقد ثقتها بنفسها وتظل تعيش على الوعود التي تغري بها الشعب والاكاذيب التي تسوقها وفي الحين نفسه يصبح هم صفوتها الحاكمة التفكير في حبل نجاتها الخاص وفي انتهاب مايمكن انتهابه من المال العام.

صحيح أن ذاكرة الشعوب ضعيفة، ولكن التركيبة التي يقوم عليها نظام صفوة جائرة لايمكن أن تستمر في تماسكها مهما استطاعت أن تشل الرقابة الديمقراطية عليها، ولذلك فهي تزداد فساداً مع كل يوم جديد يمر عليها، وكلما فسدت أكثر انشغلت بنفسها وضعفت قدرتها على الارهاب والقمع، حتى أن الناس يألفون مع الزمن القمع وتتجدد قدرتهم على المواجهة ولايعودوا يهابونه.

تدل الوقائع العملية في كثير من البلدان المتخلفة التي مارست السلطة فيها نخبة أو طبقة بناء على اغتصاب لهذه السلطة، وحكمت ردحاً طويلاً من الزمن بالحديد والنار مستندة في ذلك على الرعاية والتضليل، تدل هذه الوقائع على أنه سرعان ما تكشفت الحالة في هذه البلدان عن أن المشاريع التي وضعت في حين انشائها بأنها ذروة التقدم ومنصة الانطلاق نحو الرفاهية إنما هي مشاريع فاشلة كان الغرض من انشائها والترويج لها املاء جيوب الصفوة المتسلطة، فبقيت ركامًا وعبئًا لافائدة منه وبرهانًا على بنية النظام الذي انشأها الفاسدة.

قد تكون نية الحاكم أو نوايا بعض أعوانه سليمة تستهدف الخير والحياة الكريمة للمجتمع ولكن هذه النوايا لاتكفي لأن الخلل قد يكون في طبيعة السلطة أو الشكل الذي تبنى فيه الدولة، وقد أدركت هذه الحقيقة البورجوازية الأوروبية منذ أكثر من قرنين من الزمن حيث توجه الولاء الحقيقي للدولة كشخص معنوي وليس ولاء مفروضًا لحاكم فرد أو زمرة تنتحل أنها صفوة المجتمع. إن الولاء الحقيقي للدولة يرتبط بالقناعة القائمة على حرية المواطنين وعلى أن القوة تتجلى دائمًا في القدرة على احترام الرأي الآخر ومنحه الفرصة ذاتها الممنوحة للجميع. ولم يعد الولاء مفروضًا لحاكم أو ملك يعتبر الوطن ملكه الخاص والدولة دائرته التي ينظمها وفق هواه بعقلية زعيم قبيلة أو رب أسرة يعز من يشاء ويذل من يشاء وإنه هو نفسه القانون أو أن القانون منحة منه يقرر فيه ما يشاء.

إن علة تأخر كثير من البلدان يكمن في أنها خضعت لأنظمة، فوقية جرى فيها تأميم الانسان باسم الولاء لعقيدة قومية أو دينية أو طبقية، وبداهة أن العقيدة نفسها تموت إذا ما انتهت إلى سجن مغلق لاتتنفس الهواء إلا من خلاله. وإذا أصبح كل الناس في ظلها سقط متاع مرغمين في سبيل الحفاظ على سلامتهم ولقمة عيشهم تقديم ما هو أكثر من الولاء الذي يلزمه النفاق وتقديم التقارير عن أقرانهم وهم مرتعبين لاهم لهم سوى التطبيل وكيل المديح للصفوة المتحكمة مهما كانت مساوئها ومهما كانوا في قرارة نفسهم على قناعة تخالف ما يعلنون.

إن كثيرًا من الدراسات الواقعية عن الأزمات الحقيقية التي تعانيها بعض البلدان المتخلفة، هي أزمة حرية الضمير قبل كل شيء، وأزمة الشعور بالمواطنة التي تقوم على فكرة المساواة والعدالة، فالانسان في هذه البلدان يقع تحت خيارين إما أن ينتصب مدافعًا عن هذه الحرية وفي هذه الحالة تحوله النخبة المسيطرة إلى عدو لها

ولنظامها محروم حتى من حق الحياة، وإما أن ينخرط في القافلة التي تقودها هذه النخبة، وبذلك يتحول إلى مجموعة القطيع مجردًا من الكرامة همه الهتاف للشعارات التي لايؤمن بها والمبنية على التزوير والكذب، وأسوأ ما في هذا كله أن الانسان في هذه المجتمعات يدرك محنته ولكنها محنة لايحق له اظهارها بل يستمر في نفاقه ومغالاته في اظهار الولاء حيث لم يعد أمامه طريق آخر يمكن سلوكه. إنه في الحقيقة مرغم على تقديم ما هو أكثر من الولاء، تقديم تقارير ووشايات عن الناس الذين يعيش معهم بمجرد انتمائه إلى صفوة السلطة، وليس هذا فحسب بل وخلافًا لما تبقى لديه من ضمير ووجدان يدافع عن هذه النخبة رغم معرفته بانحرافها ويبقى مطبلاً ومزمرًا في جوقة النفاق بحيث يصبح انسانًا مؤمنًا إمَّعَةً متعدد الأوجه يقول بغير ما يؤمن، وما إن تنتهي مهمته حتى ينقلب ناقدًا مرًا ضد من كان كرس كل نشاطه لمدحه وخدمته.

إن تجربة الديكتاتوريات التي عرفها القرن العشرون تحت شعارات العدالة الاجتماعية وباسم الاشتراكية أحيانًا قد أثبتت بعد ردح من الزمن أن شعاراتها كانت مزيفة وأن ما كانت أطلقته على نفسها من تسميات وعناوين وصفات ديمقراطية أفقدت اللغة السياسية معناها الاصطلاحي المحدد. ولهذا ما كادت تنفتح بعض النوافذ التي كانت مغلقة على الفردوس الموعود حتى فاحت رائحة العفن الذي كان تخفَّى وراء انسانية الايديولوجيا وداخل تاريخ قائم على الفساد ومصادرة الحريات، وظهر من هذا أن نموذج الانسان الذي أوجدته الديكتاتورية مفرغ من كل قيمة حقيقية ذات علاقة بالقيم التي بشرت بها تلك النخب في شعاراتها. فالمجازر ضد الشعوب والمافيات الحزبية الخاصة الناشطة في التهريب وسرقة المال العام بوسائل مختلفة متنوعة واعتبار الدولة واشتراكيتها الموهومة اقطاعات عائلية موزعة بين ذوي الحظوة من أقارب النخبة وكل من يمت لها بصلة قربى أو نسب، كل ذلك كان محصلة حكم هذه النخبة المبني على القمع المنظم للناس وعلى تزوير الواقع القائم في كل أبعاده ومقوماته، وتحت الشعارات المضللة باسم الثورية والعدالة الاجتماعية والتقدم، ومن هنا وعلى ضوء التجارب الفاشلة أصبح أمل التقدم في كل البلدان التي ذاقت ويلات تحكم نخب من الأقليات باسم ايديولوجيات متنوعة، يعتمد اليوم على اعادة الاعتبار إلى الديمقراطية الحقة وانقاذ السلطة من احتكار متبلور في طغمة أو صفوة تحتكر الرأي وتعبث بالقانون على هواها، وسبيل هذا الانقاذ ديمقراطية حقة قائمة على حرية فعلية للفكر وعلى تعددية حقيقية تمثل المصالح والاتجاهات، وعلى

برلمانات منتخبة بحرية ودون تزويرا أو احتكار تستمد منها الحكومة شرعيتها، وتستطيع هذه البرلمانات فرض رقابتها على الحياة كلها ضمن حدود القانون وسيادته في أجواء صحافة حرة لاسلطة عليها لأحد، وعلى استقلالية الاذاعة المسموعة والمرئية لتكون ناطقة باسم المجتمع لا الحكومة فقط، وعلى إقامة قضاء متمرس نزيه مكتفي ومستقل ليكون قادرًا على فرض القانون على الجميع دون تحيز أو محاباة، وضمان العدالة العاجلة في ظل قوانين تقدمية واضحة.

إن تخويف الانسان بالوحش الرأسمالي أو الذئب الرجعي، واتهام كل فكرة انسانية وحضارية بالانتماء إلى العدو الطبقي كما قالت وتقول التجارب الفاشلة لنخب حكمت باسم الاشتراكية، لم يعد مقنعًا ولامقبولاً لاسيما وأن هذا التخويف الذي أدى إلى استبعاد الديمقراطية كان قد أبعدها حتى داخل الحزب فأدى ذلك إلى سيطرة نخبة متحكمة أزلية عدوة لهذه الديمقراطية التي أصبحت الأمل الوحيد لانقاذ الانسانية وتمكين الطبقة العاملة قبل غيرها من تحرير نفسها من الاستغلال وفي ذلك مصلحتها الحقيقية ومصلحة المجتمع الذي تنتمي إليه. إن وحدة المصلحة الطبقية لايمكن أن تعني بالضرورة لزوم وجود حزب واحد ليعبر عن هذه المصلحة، إلاإذا قلنا -محالاً- أن هنالك دائمًا حلاً واحدًا صحيحًا لكل مشكلة غير قابل للجدل، حلاً لايدركه إلا من خول نفسه الحديث منحصرًا باسم مصلحة الطبقة العاملة ومصلحتها الآنية والتاريخية. وكل ذلك يتنافى مع حقيقة أن المواقف التقدمية للبشر في مواجهة مشكلات الحياة لاتتشكل بالتأكيد بطريقة واحدة، كما لاتوجد جرعة دواء تعطى للناس أجمعين فيفكرون ويشعرون بطريقة متساوية.

إن التعددية ليست متوجبة داخل المجتمع وحده وإنما أيضًا داخل أي حزب، فالوحدة الفكرية ليست مستحيلة فحسب، وإنما يؤدي التمسك بها إلى تناقضات تقمع باستمرار، تناقضات موجودة ولكن ينبغي ألا تخرج إلى العلن بحيث لايعود الشخص هو نفسه: إنه يؤمن بشيء وينفذ شيئًا آخر، بل ممنوع حتى من التبشير بموقفه، ومثل هذا لايمسخ الفرد فحسب وإنما الحزب أيضًا وأخيرًا المجتمع.

في كل البلدان المتخلفة تجهد الصفوة المستبدة بالسلطة على ترسيخ مفاهيمها المضطربة والمتناقضة على الجماهير بقوة السوط الذي تحمله في يدها، وإن من يشذ من هذه الجماهير ولو كان فردًا عن الانسياق ضمن القطيع كان يعتقل أو يعذب أحيانًا حتى الموت ويبتر أو يفرض عليه الصمت، وفي مثل هذه

الأنظمة لامجال لوجود شاهد على الحقيقة. ومن المفارقات العجيبة في هذا الشأن، أن كل الأنظمة القائمة على الشمولية والتي تتخذ من المهرجانات والمسيرات الجماهيرية دليلاً على رضى الشعب عن سلطتها، ترتعد خوفًا حتى من صوت واحد يفكر بطريقة مغايرة. الأمر الذي يؤكد على أن هذه النخب المسيطرة حتى في مسعاها الساذج إلى التضليل بإجماع الشعب على تأييدها، تعيش في رعب وخوف، ومن هنا غالبًا ما كانت هذه النخب تتذبذب في اطلاق شعارات حسب المراحل، وغالبًا ما تتنكر لها بعد أن تكون استخدمتها ضد الشعب، وفي فترة أخرى قد تفتك بالذات بالناس إذا ما أرادوا التمسك بالشعارات التي كانت ترفعها. وقد عانت كثير من الشعوب هذه الحالة البائسة بحيث يمكن الاستدلال على وجودها أنى توجه المرء في أقطار العالم.

وأخيرًا نوجز القول بأن النخبة المسيطرة في مجتمع ما هي القدوة التي يتخلق الشعب بأخلاقها. وقديمًا قال الإمام علي بن أبي طالب: أن الناس بملوكهم أشبه منهم بآبائهم. وقد كان الفيلسوف الفرنسي /ملفتيوس/ في القرن الثاني عشر قال:«إن التفاعل بين المجتمع والسلطة في اتجاه واحد، فالشعب لايؤثر في طبيعة السلطة، وإنما تؤثر السلطة في خصائص الشعب وأخلاقه واستنتج من ذلك أن السلطة مسؤولة عن مساوئ الشعب كما أنها مسؤولة عن محاسنه وفي هذا قيل:/إن الناس على دين ملوكهم/ فالسلطة التي تقوم على الابتزاز ويتمتع أقطابها بامتيازات استثنائية لابد أن تخلف جهازًا مرتشيًا، والسلطة التي تتعامل مع الشعب بطريقة استبدادية لابد أن يكون جهازها كذلك سواء بتشكيلاته أو بالنزعة المهيمنة على أفراده، وتروي كتب التاريخ العربية أمثلة كثيرة عن ذلك، ففي كتاب الكامل لابن الأثير: أن الوليد بن عبد الملك (الخليفة الأموي) كان صاحب بناء واتخاذ الصنائع والضياع فكان الناس يلتقون في زمانه فيسأل بعضهم بعضًا عن البناء، وكان سليمان بن عبد الملك صاحب طعام ونكاح فكان الناس يسأل بعضهم بعضًا عن النكاح والطعام، وكان عمر بن عبد العزيز صاحب عبادة فكان الناس يسأل بعضهم بعضًا عن الخير وما ورد الليلة وكم تحفظ من القرآن الخ. وفكر الطبري أنه لما حمل الجندلي إلى عمر بن الخطاب سيف كسرى وجواهره بعد هزيمته أمام جيش المسلمين قال عمر: إن قومًا أدوا هذا لذوو أمانة، فعقب على ذلك علي بن أبي طالب قائلاً: إنك عففت فعفت الرعية ولو رتعت لرتعو. وقديمًا قال الشاعر العربي:

لايصلح الناس فوضى لاسراة لهم

ولاسراة إذا جهالهم سادوا.

الرؤيا الجمالية وعلاقتها بالثقافة الاجتماعية

ياسر عبد الرحيم *

أولاً- تحديد المصطلحات:

هناك تداخل بين كلمتي الرؤية والرؤيا، فالرؤيا تحتوي الرؤية التي تعدّ أساس الرؤيا، والرؤية في اللغة تعني النظر بحاسة العين، في حين أن الرؤيا تعني الحُلُم [1]، والرؤية ظاهرة تعتمد على الحواس، وخاصة حاسة العين، وهي مرحلة لا بّد منها حتى يبني المبدع رؤيا تعكس الواقع الاجتماعي الثقافي لفترة معينة.

(*) ياسر عبد الرحيم: باحث من سورية، ينشر أعماله في الدوريات المحلية والعربية.

(1) ابن منظور. (لسان العرب)، دار صادر، بيروت (د.ت)، مادة (رأى).

تعتبر الرؤية - في حال التمييز بينها وبين الرؤيا - البعد المركزي للظاهرة الجمالية، وتعتبر الرؤيا - من خلال ذلك التمييز - البعد الثاني الذي تسعى الظاهرة الجمالية إلى تجسيده، فهناك تلازم وتفاعل بين البعدين من حيث التجلي في الظاهرة الجمالية، ذلك أن المبدع «إما أن يرفض الواقع، وإما أن يقبله، وإما أن يرفض بعضه ويقبل بعضه الآخر، وهو - في كل الأحوال - يبحث عن البديل، وحين يقبل شيئًا ما في الواقع، فإنه يسعى إلى تكريسه وتأكيده، وهو بهذا الاعتبار من ضمن الرؤيا. فالبدائل مهما كانت موادها وطبيعتها لا بد من أن يكون وراء وجودها مثير واقعي» [٢] وهي في بداية تجربة المبدع عفوية أو غير واضحة، ثم تنتقل فيما بعد إلى رؤيا تكاد تكون مكتملة في أعماله كلها أو بعضها.

ويرى المعجم الأدبي أن الرؤيا «تمثّل ما هو غير موجود على أنه موجود، وذلك عن طريق الإحساس الرهيف، والخيال المبدع، وهي أيضًا شعور بأن المستحيل، في رأي الآخرين، ممكن التحقيق، بحيث يبرز لصاحب الرؤيا في وضوح صاعق كأنه ماثل أمام عينيه... وينتج عن تفرد الفنان أو الأديب بالرؤيا عن الآخرين شعور لديه بأنه كائن متميز إحساسًا وفكرًا، وبأنه على اختراق تخوم تعجز عن بلوغها المخلوقات الأخرى» [٣].

لا شك في أن عملية تشكل الرؤيا وظهورها جدُّ معقد «فهي تتضمن الحدس والخيال والانفعال والدوافع اللا شعورية، فكل كيان الكاتب الروحي ينهمك في عملية الخلق... ولا يؤكد الأديب الخلاق رؤيته بالفكر وحده، بل بكل حواسه، فالتأكيد الانفعالي للذات الإنسانية له دور كبير في التمثل الجمالي للعالم، فلا ينفصل التفكير المبدع وفقًا لمعايير الجمال عن الإدراك الانفعالي...» [٤]، والنظرات والمبادىء والمثل العلمية والفلسفية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية والجمالية والدينية هي التي تكون هذه الرؤيا [٥].

وهدف الرؤيا هو المستقبل من خلال الواقع، وكل رؤيا لا تتجاوز الواقع تظل رؤيا

(٢) عسّاف، عبد الله، (الصورة الفنية في قصيدة الرؤيا: تجربة الحداثة في مجلة شعر وجيل الستينات في سورية)، دار دجلة القامشلي، ١٩٦٦م، ص/٩٣- ٩٤، ٩٧.

(٣) عبد النور، جبّور، (المعجم الأدبي)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م، ص/١٢٤.

(٤) فتحي، إبراهيم، (معجم المصطلحات الأدبية)، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين، تونس، ١٩٨٦م، ص/١٨٨-١٨٩.

(٥) (المعجم الفلسفي المختصر)، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٦م، ص/٢٤٤.

محكومة بسيطرة الحواس الخمس. والرؤية هي المرجعية الأولى التي تتشكل منها الرؤيا، والمبدع هو المرجعية الثانية المقابلة التي تقوم على تشكيل الرؤيا وتكوينها، ومن غير حضور هذين الطرفين لا يمكن أن تكون هناك رؤيا، فالرؤيا ليست شيئًا ذاتيًا يرتبط بالمواقف الشخصية للمبدع فقط، بل إن هناك مقدمات موضوعية اجتماعية تحدد الرؤيا الجمالية للواقع الاجتماعي [٦].

أمّا كلمة الجمالية فقد ظهرت في الغرب الأوروبي في القرن التاسع عشر، وغدت تمثّل أفكارًا جديدة عن الحياة والفن[٧]، ذلك أن الفكر الجمالي أو التفكير في الفن والجمال فيما قبل منتصف القرن الثامن عشر لم يكن مكرّسًا للفن الجميل، ولم يتحدث بلغته، ولم تكن مباحثه تشكل نسقًا واحدًا منظمًا، والنقطة الحاسمة جاءت عام ١٧٥٠م على يد الكسندر باومجارتن الذي أطلق مصطلح «إستطيقا» «AESTHETICS»[٨]، وهي كلمة تعني دراسة الحساسية والإدراك عن طريق المشاعر، وابتداء من القرن التاسع عشر شملت اللفظة الأحكام الذوقية، وخاصة مايتعلق منها بالقضايا الجمالية[٩]، وتهتم هذه الكلمة بدراسة علاقة الإنسان الجمالية بالواقع، ولهذه العلاقة جانبها الموضوعي؛ أي صفات الواقع الجمالية (الجميل والقبيح)، وجانبها الذاتي؛ أي الوعي الجمالي (الأحاسيس والانفعالات البشرية، والذوق الجمالي، والمثال) [١٠].

وقد استخدم العرب المعاصرون مصطلح علم الجمال ترجمة للكلمة الأوروبية «إستطيقا» وانتشر هذا المصطلح بين المهتمين بالفنون خاصة، إلا أن مفهومه ما يزال غير موحد عند هؤلاء منذ أن بهرتهم هذه الكلمة بإيحاءاتها السحرية الغامضة.

ويبدو أن أغلبهم يعتقد - اعتقادًا غير واضح - أن علم الجمال يقتصر اهتمامه على جمال الجسد الأنثوي، على حين أن آخرين يجعلون هذا العلم يهتم

(٦) ينظر: فتحي، (معجم المصطلحات الأدبية)، ص/١٩٠. وعسّاف، (الصورة الفنية في قصيدة الرؤيا)، ص/١٦٥.

(٧) جونسن. ر.ف، (موسوعة المصطلح النقدي: الجمالية)، تر: عبد الواحد لؤلؤة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ١٩٨٣م، ص/٢٦٩.

(٨) توفيق. سعيد، (مداخل إلى موضوع علم الجمال)، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٢، ص/٢٦-٢٦.

(٩) عبد النور، (المعجم الأدبي)، ص/١٥.

(١٠) (المعجم الفلسفي المختصر)، ص/٢٩.

بجـمـال المرأة والرجل معـًا، وقـد تطلق عبارات مثل: رجل جميل، إمرأة جميلة، وطبيعة جميلة. بيد أن هذا التصور لمفهوم علم الجمال (هو تصور بسيط جدًا، لايستطيع أن يتخيل علم الجمال يرتفع إلى مصاف القيم المطلقة: الحق والخير والجمال، وأنه بذلك يصبح من أكثر العلوم تعقيدًا وصعوبة. فالباحث فيه يجب أن يكون على معرفة ممتازة بعدد من العلوم الإنسانية التي يستفيد من نتائجها في دراسة القوانين الجمالية وعلاقتها بالمبدع والمتلقي، وعلاقة جميع هذه الأطراف بالأطر الثقافية - الاجتماعية - التاريخية)[١١]. وعندما نقول: علم الجمال، فليس المقصود ما هو جميل فقط، وإنما ماهو غير جميل أيضًا، فالجمال يقع على الطرف النقيض للقبح، ومع ذلك فإن الفن قد يبرز لنا ما هو قبيح بصورة جميلة ليؤثر فينا، ويجعلنا ننفر منه [١٢]. (ولذلك فإن الجمال يتداخل مع القبح، فالشيء إنما يظهر بنقيضه. وهذا يعني أن علم الجمال لا يهتم بما هو قبيح أو جميل فقط، وإنما يتسع ليشمل كل المواقف الإنسانية التي يتخذها الإنسان من ظواهر الكون والعالم والحياة الاجتماعية، ويعبر عنها في نشاطات معينة، وأساليب خاصة تسعى إلى تجسيد تلك المواقف في صورة فنية)[١٣].

إذًا فالظواهر الجمالية تتضمن الأشياء الجميلة والقبيحة على حد سواء. والحديث عن علم الجمال يعني الحديث عن العلاقات الإنسانية الجمالية في الواقع الاجتماعي، ذلك أن الرؤيا الجمالية لايمكن تشكلها في فراغ، ولا بد لها من واقع اجتماعي تنطلق منه لتعود إليه برؤيا جديدة مؤيدة أو معارضة. وعلى هذا تَكونُ الرؤيا الجمالية وعيًا بجوهر الواقع الاجتماعي وتملُّكه تملكًا جماليًا، هذا الوعي يتميز بقدرة المبدع على النفاذ إلى جوهر الواقع الاجتماعي، وإظهار الأشياء الجميلة والقبيحة على حد سواء، وإتخاذ موقف منها بغية تغييرها.

والجمال ذو طبيعة اجتماعية - معرفية تعتمد على الثقافة الاجتماعية، وبذلك فإن الرؤيا الجمالية لها أهمية معرفية تغييرية ضمن إطار الثقافة الاجتماعية بشقيها العالمة وغير العالمة، ويقصد بالثقافة العالمة تلك التي يكتسبها

(١١) الصدّيق. حسين، (مقدمة في نظرية الأدب العربي الإسلامي)، مطبوعات جامعة حلب، ١٩٩٤، ص/٩٤.

(١٢) ينظر: غويّو. جان ماري، (مسائل في فلسفة الفن المعاصرة)، تر: سامي الدروبي، دار اليقظة، بيروت، ١٩٦٥، ص/٥٠/ وتوفيق، (مداخل إلى موضوع علم الجمال)، ص/٩٢.

(١٣) الصدّيق، (مقدمة في نظرية الأدب العربي الإسلامي)، ص/٩٤.

الإنسان من خلال الإطلاع على تجارب الآخرين عن طريق القراءة أو الصورة المرئية التي تعامل اليوم معاملة نصّ لا يحتاج فهمه إلى معرفة (الشيفرة) التي يستخدمها، كما في حالة النص اللغوي. ومستوى هذا النوع من الثقافة يختلف من فرد إلى آخر بحسب منظورين: القدرات العقلية عند الفرد، والظروف المادية - الاجتماعية التي يعيشها. فقد يملك الفرد قدرات عقلية تمكنه من امتلاك أعلى مستوى من الثقافة العالمة، ولكن ظروفه لا تسمح باستغلال تلك القدرات، والعكس صحيح أيضًا. ولكن الأمور لا تجري بهذا الشكل الحاد، وإنما تتداخل الظروف مع مقدرات الأفراد، والناس في المجتمعات كلها يتطلعون إلى اكتساب هذا النوع من الثقافة، الذي يبدو في صورته البدائية بالحكايا والخرافات، وينتهي في أعلى مستوياته في الثقافة الموسوعية الإنسانية التي تحرر الإنسان من الزمان والمكان، ليتصل بالأصل الإنساني الذي يجمع بينه وبين البشر على تنوع الثقافات واختلاف الزمان والمكان، ومصادر هذه الثقافة هي من المجتمع ذاته، ومن الثقافات الأخرى العالمة خاصة (١٤).

أما الثقافة غير العالمة فهي مايكتسبه الإنسان من المجتمع الذي يعيش فيه منذ ولادته من عادات وتقاليد ومعتقدات وقوانين وأعراف ولغة وفنون وقيم وأخلاق وسائر أساليب حفظ البقاء. وينعكس ذلك في تنظيم العلاقة بين الإنسان والإنسان، والإنسان والكون، والإنسان والله. ففي الأعياد وحفلات الزواج والميلاد، كما في التعازي والأحزان يسلك ابناء المجتمع سلوكًا واحدًا متشابهًا، سواء أكان ذلك إراديًا أم غير إرادي. وتتضمن هذه الثقافة عناصر مادية وعناصر غير مادية، كما أنها قد تشترك بعناصر عامة مع مجتمع أخر، وفي الوقت نفسه لها خصوصياتها التي تتميز بها. وهذه الثقافة تتسم بخصائص من أهمها أنها مكتسبة، وغير مفكر بها، وأنها تطورية غير جامدة، وتكاملية، ولا بد من استمرارها، ولها قابلية للانتقال من جيل إلى آخر، وأخيرًا فهي تنبؤية؛ بمعنى أنها تحدد أساليب الأفراد وسلوكهم في المجتمع الذي ينتمون إليه. ولذا فإنه من الممكن أن

(١٤) لمزيد من التوسع ينظر:
- الصدّيق. حسين، (العولمة والثقافة العربية المعاصرة: حوار أجراه معه الباحث)، صحيفة الثقافة الأسبوعية، دمشق، العدد /٩/، ١٣/٣/١٩٩٩م، ص/٦.
- الصدّيق. حسين، (الهوية والثقافة)، صحيفة البعث، دمشق، العدد /١١٠٦٤/، ٢٢/١١/١٩٩٩م،ص/٨.

يتصرف به فرد ما يحمل ثقافة معينة، لأن هذه الثقافة تفرض عليه لا إراديًا سلوكًا معينًا تجاه مشكلة ما، ومصادر هذه الثقافة متعددة، أهمها التاريخ.

والعلاقة بين الثقافة العالمة وغير العالمة علاقة معقدة جدًا، إذْ يفترض أن تؤثر الأولى في الثانية، إلا أن هذا نادرًا ما يحدث، فغير العالمة هي الأصل، وهي التي ينشأ عليها الإنسان ويصوغ منهج تفكيره، وإذا لم تكن العالمة صادرة عن غير العالمة ومحكومة بها فهي ستكون معادية لها ومنبوذة من قبلها، وبشكل عام فإن العلاقة بين هاتين الثقافتين غير ثابتة، ولا يمكن ضبطها ووضع معايير لها، فهي تخضع لتأثيرات كثيرة ومتغيرة، تختلف من فرد إلى آخر، ومن زمن إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر (١٥).

إن طبيعة الرؤيا الجمالية إذًا تتشكل من الواقع الاجتماعي، ومن الثقافة بشقيها العالمة وغير العالمة. فالعمل الفني يعود في أصوله إلى الواقع الاجتماعي، ويشكل انعكاسًا له، وكلما كانت الرؤيا الجمالية مرتبطة ارتباطًا حقيقيًا بالواقع، استطاعت تغييره ودفعه إلى الأمام. أما الثقافة بشقيها العالمة وغير العالمة فتعدّ المخزون الفكري الذي يحمله المبدع، وبه يستطيع إظهار العمل الفني منسجمًا ومنظمًا، وعلى الرغم من أن الرؤيا الجمالية وعي فردي، إلا أنها جزء من الوعي الجماعي، ومحكومة به، ولا يمكن أن تنمو عند الفرد إلا في إطار الثقافة الاجتماعية، فهي جزء من كل، والكل هو المجتمع بثقافته العالمة وغير العالمة. ومسألة الرؤيا الجمالية تتشكل نتيجة موقف الفرد من الله والإنسان والكون، وهذا الموقف جزء من نظرة المجتمع نظرة واقعية للإنسان ولموقفه في هذا الكون ومكانته فيه.

فرؤيا المجتمع الجمالية هي التي تحدد وتصوغ رؤيا الفرد، وتؤثر فيها بشكل من الأشكال، فهي تحكم رؤيا المبدع، ولايعني هذا إلغاء الشخصية الفردية، وبدهي أن ليس من الضروري أن يظل المبدع حبيس هذه الرؤيا، بل عليه أن يتملّكها ويرتقي بها فكريًا حتى يؤثّر في الرؤيا الجمالية الاجتماعية.

إن أيَّ موضوع يمكن أن يكون جماليًا، وقيمته الجمالية لا تتأتّى من خصائصه الفيزيائية وحسب، وإنما من خلال علاقاته الاجتماعية والثقافية والتاريخية بالإنسان، والإنسان متغير

(١٥) المرجعان السابقان.

متطور، وكذلك الرؤيا الجمالية فهي ليست ثابتة ثباتًا مطلقًا، إذ أنها نتاج اجتماعي ثقافي تاريخي، وقابليتها للتغير والتبدل أمر لا شك فيه.

فدراسة الرؤيا الجمالية هي دراسة الظواهر الاجتماعية الثقافية التاريخية، وهي نتاج علاقة الكائن الاجتماعي الثقافي بالواقع، وموقفه من الله والإنسان والكون.

ثانياً- التيارات التاريخية السياسية والثقافية الاجتماعية:

لما كنا ننطلق في فهمنا للرؤيا الجمالية مما قدمناه، فقد كان لا بد لنا لندرس الرؤيا الجمالية عند الرافعي من أن نتعرف على عصره، بما فيه من تيارات اجتماعية ثقافية وتاريخية سياسية تولت صياغة الرؤيا الجمالية عنده. وما يهمنا ليس دراسة التيارات لذاتها، وإنما لأثرها في فكر الرافعي، وطبيعي أن الفترة التي عاشها الرافعي لم تكن وليدة زمانها، بل كانت تشكل امتدادا طبيعيا وتطورا تاريخيا للفترات الزمانية التي سبقته.

وهذه التيارات لا يمكن فصل بعضها عن بعض إلا على مستوى الفصل المبدئي الذي تقتضيه الدراسة، وحتى ضمن هذا الفصل تظل هذه التيارات متداخلة، وذات علاقة وشيجة لا يمكن خلالها تجاوز التأثر والتأثير.

فالصراع بين الأمم وحضاراتها ليس وليد العصور الحديثة، بل هو حالة لازمت المراحل التاريخية منذ القدم، والمقصود بهذا الصراع بعده الحضاري من حيث التباين التام بين حضارات تمثل كل واحدة منها أمة تصوغ بطابعها حياتها وفق مفهومات محددة هذا الصراع يؤثر في الفكر، ويوجهه على المدى البعيد على أساس احتواء حضارة لأخرى، وذوبان حضارة في أخرى من خلال تخطيط هدف لذاك الاحتواء وهذه الإذابة.

والحديث عن هذا الصراع يتناول الجانب السياسي والاقتصادي والاجتماعي ويهمل الجانب الثقافي الأدبي، الذي هو روح الحضارة، وصورة طابعها وخصوصيتها، والعاكس الجوهري لخصائصها وطرائق تعاملها وأطروحات حياتها، ولذا فهو قادر على إبراز أوجه الصراع بين الحضارات المختلفة بما لديه من وسائل وأدوات في التصوير والغوص في أعماق الروح الإنسانية [١٦].

والأدب يشكل حيزًا هامًا من معطيات الحضارة الإنسانية، فهو في قمة

(١٦) عبود. شلتاغ، (الأدب والصراع الحضاري)، دار المعرفة، دمشق، ١٩٩٥م، ص/٥.

الهرم في استخدام الإنسان للغة استخداماً جمالياً، وتتشكل الحضارة من مجموع المواقف التي يصوغها المجتمع من مفهوماته المحددة، واللغة أداة حفظ تلك المواقف ونقلها للأحفاد لتعطيهم منهج حياة وطريقة تفكير ورؤيا جمالية، وتصوغ من خلال ذلك طريقة تعاملهم مع الواقع لبناء المستقبل.

أمام ظاهرة الغزو الأوربي الثقافي الاجتماعي والسياسي للبيئة العربية الإسلامية كان العربي في عصر النهضة يعاني من أزمة التيارات التغريبية، ولم يستطع تجاوزها، بل لم يكن مختاراً في استقبال قيم تلك التيارات أو رفضها. فقد اتخذ الصراع بين الحضارتين العربية والغربية أبعاداً شتى، فكان صراعاً عسكرياً واقتصادياً وثقافياً واجتماعياً، أي أنه كان صراعاً حضارياً بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، وقد عكس الفكر العربي هذا الصراع بكل أبعاده، وصوّره تصويراً شاملاً في أنواعه وفنونه كلها، واتخذ شكل الرفض والتحريض على مواجهة التيارات التغريبية حيناً وشكل الرضا في أغلب الأحيان[17].

١- التيار التاريخي - السياسي:

استفاد محمد علي باشا من الظروف السياسية والاجتماعية السائدة عقب الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨-١٨٠١م)، فبدأ بالتقرب من مشايخ الأزهر، الذين آثروا ولايته على ولاية المماليك، تدعمه في ذلك القناصل الأجنبية حتى انفرد بالحكم[18]. وبدهي أن الدول الاستعمارية الكبرى آنذاك كانت تؤيد حكم محمد علي باشا، لأنه كان يشكل تهديداً للسلطنة العثمانية وخاصة بعد فشل الحملة الفرنسية على مصر.

وقد استقدم نابليون بعد عودته عدداً كبيراً من المصريين إلى فرنسا حتى يعلموا حضارتها ونظم حياتها، حتى إذا ما عادوا إلى مصر، كان لها منهم حزب يضم إليه غيرهم من المصريين. وجاء جومار بعد خمسة وعشرين عاماً في زمن محمد علي، فطور هذا المشروع، وكوّن حزباً لفرنسا في مصر أخطر من حزب نابليون، فقد اعتمد على الشباب الغض بغية تدجينهم وجعلهم يبثون الأفكار التي

(١٧) المرجع نفسه، ص/٨٩/ وينظر: الصدّيق، (الهوية والثقافة)، ص/٨.

(١٨) لمزيد من التوسع ينظر:

- شاكر، محمود محمد، (رسالة في الطريق إلى ثقافتنا)، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٨٧م، ص/١٣٦-١٣٧.

- المحامي، محمد فريد بك، (تاريخ الدولة العليا العثمانية)، ت: إحسان حقي، دار النفائس بيروت، ١٩٩٣م، ص/٢٩٠-٢٩٢.

يتلقونها بين شعب دار الإسلام في مصر بتخطيط من القناصل وتدبيرهم، حتى تزيد قوة محمد علي وتنازع السلطنة العثمانية، مما يزيد في تفككها وانهيارها(١٩).

وبرز محمد علي حاكمًا قويًا بعد إطاحته بحكم المماليك ابتداء من عام ١٨٠٥م، فشكل منعطفًا مهمًا وجذريًا في تاريخ مصر والخلافة الإسلامية طوال النصف الأول من القرن التاسع عشر، واستفاد حاكم مصر الجديد مما تركته حملة نابليون في مصر من ركائز مادية للتفاعل العسكري والثقافي والاقتصادي والاجتماعي بين غربي أوربا وشرقي البحر المتوسط، وقام ببناء جيش قوي بمساعدة الغرب استطاع بفضله القضاء على الحركة الوهابية التي عجزت السلطنة العثمانية عن القضاء عليها، وذلك بعد سنوات طويلة من الحرب في شبه الجزيرة العربية. ولا شك في أن ذلك كان بمباركة من الإنكليز الذين كانوا يرون في الحركة الوهابية حركة يمكن أن تمتد إلى شمالي شبه الجزيرة، وتقضي على الوجود العثماني، إلا أن محمد علي سرعان ما وجد نفسه معرضًا لعداء الغرب، لأنه طمع آنذاك بمدّ نفوذه إلى سورية، وهو ما كان يشكل خطرًا على مصالح الغرب الاستعماري آنذاك(٢٠).

لكن انتصارات محمد علي باشا ماكانت لتتم بهذه السرعة والفاعلية من غير مساندة أوروبية مباشرة في إطار مشروع شامل لتحديث مصر، فهذه الانتصارات تتوافق ومصالح الدول الاستعمارية الكبرى آنذاك، وبذا تلاقت مصلحة محمد علي مرحليًا في إضعاف السلطنة العثمانية، عن وعي أو غير وعي، مع مصالح تلك الدول في هذه المنطقة. لأن حركة التحديث التي سعى إليها محمد علي وخلفاؤه من بعده، لم تلبث أن تحولت إلى حركة تغريب واضحة تلاقت مع مصالح الدول الاستعمارية الكبرى آنذاك، وكان المستفيد المباشر منها الإنكليز، فقد

(١٩) شاكر، (رسالة في الطريق إلى ثقافتنا)، ص/١٠٨، ١٣٩-١٤١.
(٢٠) لمزيد من التوسع ينظر:
- ضاهر. مسعود، (النهضة العربية والنهضة اليابانية: تشابه المقدمات واختلاف النتائج)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد/٢٥٢/، كانون الثاني، ١٩٩٩م، ص/ ٥٤، ٦٥، ٨٧ - ٩٢، ١٠٧، ١١٢، ١١٦، ١٣٠، ١٣٢، ١٨٧، ٢٨٣ - ٢٨٧، ٣٣٨، ٣٤٩ - ٣٥١.
- المحامي، (تاريخ الدولة العليا العثمانية)، ص/ ٤٠٤ - ٤٠٩، ٤٤٨ - ٤٤٩، ٤٥٢ - ٤٥٣، ٤٦٨ - ٤٧٥.
- برّو. توفيق، (تاريخ العرب الحديث والمعاصر)، مطبوعات جامعة حلب، ١٩٩٠، ص/٩٤، ٩٧، ١٠٣ - ١٠٥.
- شاكر، (رسالة في الطريق إلى ثقافتنا)، ص/٢٨.

أعلن الإنكليز الحكم المباشر على مصر عام ١٨٨٢م[٢١].

* * *

لم يكن الرافعي منعزلاً فكريًا عن التيارات التاريخية السياسية التي بلغت ذروتها إبان الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٨)، فقد ازدحم عصره بالعنفوان السياسي والتحول المصيري والانقلاب الاجتماعي، ووضعت مصر تحت الحماية الإنكليزية في ١٨/ كانون الأول /١٩١٤م، وفي الوقت نفسه كانت اتفاقية سايكس - بيكو تُرسّم بين الإنكليز والفرنسيين، وتمّ بموجبها اقتسام المشرق العربي بين الحلفاء، وبذا تغيرت الجغرافية السياسية للمنطقة العربية[٢٢].

وقد استغلت الدول الأوروبية رغبة العرب بالاستقلال والوحدة المتأتية عن التنظيمات العثمانية التي طرحها الاتحاديون طوال القرن التاسع عشر، وطُبّقت بسقوط السلطان عبد الحميد في ١٠/ تموز/ ١٩٠٨م، وكانت تهدف إلى بناء دولة مركزية على أساس إعطاء الأفضلية المطلقة للعنصر التركي في السياسة والجيش والإدارة والاقتصاد والثقافة، وهذا ما زاد في أزمة التباعد بين العرب والأتراك، وأدى إلى إنهاء الوجود العثماني في البلاد العربية بدعم مباشر من الدول الأوروبية.

وكانت الدول الأوروبية تخطط لثورة تتمتع بصبغة عربية دينية وتحرق الشعار السياسي المهم الذي طرحه السلطان عبد الحميد طوال عهده، وهو شعار الجامعة الإسلامية، خاصة بعد أن فشلت مساعي اليهود معه لإنشاء دولة يهودية في فلسطين، وذلك بدعم مباشر من الدول الأوروبية، وخاصة بريطانيا التي تولّت مهمة التنسيق مع الشريف حسين بغية إضعاف القومية العربية والتركية، ومن ثمّ إجهاض الثورة العربية الكبرى، والسيطرة على البلاد العربية وتقسيمها فيما بينهم، تمهيدًا

---

(٢١) لمزيد من التوسع ينظر:
- حسين، محمد محمد، (الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣م، (١/٢٤٤ - ٢٤٥) و (٢/١٩٠، ٢٨٣).
- ضاهر، (النهضة العربية والنهضة اليابانية) ص/ ١٣٢، ١٨٧ - ١٩٠، ١٩٤ - ١٩٥، ١٩٧ - ١٩٨، ٢٠٦، ٢١١، ٢٢٢ - ٢٢٤، ٢٢٩، ٢٣٥، ٣٢١ - ٣٢٢.
- المحامي، (تاريخ الدولة العليا العثمانية)، ص/٤٤٨ - ٤٤٩، ٥٦٩.

(٢٢) لمزيد من التوسع ينظر:
- حسين، (الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر)، (٢/١٠ - ١١، ١٠٢ - ١٠٤، ١٣٦ - ١٣٧).
- برّو، (تاريخ العرب الحديث والمعاصر)، ص/ ١٤٢ - ١٤٣.

البلاد العربية وتقسيمها فيما بينهم، تمهيدًا لتحقيق الوطن القومي اليهودي في فلسطين [٢٣].

هذه الأحداث التي عاشها الرافعي في الواقع الإجتماعي والسياسي دفعته إلى ألاّ يكون منفعلاً فقط، بل كان فاعلاً اتخذ منها موقفًا جماليًا معرفيًا، وراح ينظّر لطريق النهضة الصحيحة، سواء أكان هذا بين مصر والإنكليز، أو بين الشرق العربي والغرب الأوربي.

وقد أرجع الرافعي سبب الحرب العالمية الأولى التي انتهت بانهيار السلطنة العثمانية إلى فساد الحضارة الغربية التي جرّت الناس إليها جرًا، وكانت سببًا في إفساد الإنسانية الخالصة [٢٤]، لأن أكثر مظاهرها أسلحة قاتلة تقتل الخير والرحمة في قلوب الناس، وهذه الحرب كانت تنقيحًا إلهيًا عنيفًا لهذه الحضارة الزائفة [٢٥] وهي نظرة إلى التطور الحضاري لا تخلو من آثار العقيدة الإيمانية.

فانهيار السلطنة العثمانية كان يعني إسقاط الخلافة الإسلامية، وذلك بدعم مباشر من الدول الغربية الأوربية، وخاصة إنكلترا، ولأن الوقت قد أصبح مهيًا لذلك، فالتيارات التغريبية التي عملت طوال القرن التاسع عشر وما قبله كانت تهدف إلى الإيقاع بين الأتراك والعرب بغية إضعافهم، ومن ثم السيطرة عليهم بسهولة. وربما كانت أولى ثمار الحركة التغريبية في تركيا سقوط السلطان عبد الحميد وتولي حزب الاتحاد والترقي السلطة في تركيا، وكان هذا الأخير يعقد اجتماعاته في بيوت اليهود المنتمين للجنسية الإيطالية، والجمعيات الماسونية الإيطالية، وأبرز العصبية التي حاربها السلطان عبد الحميد

(٢٣) لمزيد من التوسع ينظر:
- ضاهر، (النهضة العربية والنهضة اليابانية)، ص/ ٣٥٢ - ٣٥٤.
برّو، (تاريخ العرب الحديث والمعاصر)، ص/ ١٢٤ - ١٢٧، ١٣٣، ١٣٥ - ١٤١.
- حسين، (الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر)، (١/٢٧٥ - ٢٧٦) و (٢/١٠٠ - ١٠٦).
وقد شوه اليهود سيرة عبد الحميد، وشنّعوا به، لأنه منعهم من الهجرة إلى فلسطين سنة ١٨٩٢، ولم تفلح حيلهم كلها، ومن بينها تدخل بعض رؤساء الدول، في حمله على تغيير رأيه: المرجع الأخير، (٢/٧٩) الحاشية.
(٢٤) الرافعي. مصطفى صادق، (كتاب المساكين)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢م، ص/٢٢٤.
(٢٥) الرافعي. مصطفى صادق، (تحت راية القرآن: المعركة بين القديم والجديد)، صححه: محمد سعيد العريان، دار العربي، بيروت، ١٩٨٣م، ص/٢٦٥ - ٢٦٨.
(٢٦) روى مصطفى صبري أن (قره صوه) الاتحادي اليهودي هو الذي أبلغه قرار خلع السلطان عبد الحميد. ينظر: حسين،(الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر)، (٢/٧٨ - ٧٩، ١٠١ - ١٠٢).

وتجلى ذلك بوضوح عندما جاء مصطفى كمال أتاتورك، وأوهم الرأي العام العربي والإسلامي أنه يعمل لصالح الخلافة الإسلامية، وأعلن النظام الجمهوري، وفصل الدين عن الدولة تمهيدًا لإنشاء دولة ملحدة[٢٧]. هذه الخلافة - التي مهما قيل في أخطائها - كانت تهيىء للإنسان من هذه الأرض الإسلامية وطنًا واحدًا متّحد الأطراف، ينتقل في ربوعه متى أراد، وبغير رقابة ولا رقيب[٢٨].

وقد أشار الرافعي إلى إنقلاب مصطفى كمال على المسلمين، فأنشأ مقالين هما: «تاريخ يتكلم» و «كفر الذبابة» استخدم فيهما أسلوب الرمز، ففي المقال الأول[٢٩] زعم الرافعي أنه رأى فيما يرى النائم أنه صحب حاكمًا مجنونًا اسمه الحاكم بأمر الله، وهو يرمز بهذا الحاكم لمصطفى كمال نفسه، موضحًا ما كان في تصرفاته من تناقضات، وفي المقال الثاني[٣٠] رمز له بدمنة الذي ملأه الغرور وزهاه النصر، فأخذ كليلة ينصحه ويرده إلى الصواب.

لقد كان الرافعي يدرك أن نموذج مصطفى كمال سيمتدُّ أثره إلى الأمة العربية والإسلامية، فسعى إلى بيان خطر هذا النموذج على الرغم من وجود بعض المخدوعين به آنذاك، ورمز الرافعي في مقاليه إلى كل ما يشير إلى انحرافات ومعايب مصطفى كمال، وقد عرّض بنسبه اليهودي، طبقًا لما قيل من أن فيه عرقًا يهوديًا من أم يهودية من حداد يهودي بزواج غير شرعي[٣١]، كما أشار إلى أنه كان المعول الذي استعملته جماعة الدونمة اليهودية في هدم الخلافة[٣٢]. ثم تكلم على انقلابه على المسلمين بعد أن تظاهر بالغيرة على الإسلام، وبعد أن منحه

(٢٧) حسين، (الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر)، (٢/٢٩ - ٣١، ٣٧، ٤٣).

(٢٨) الشكعة، مصطفى، (مصطفى صادق الرافعي، : كاتبًا عربيًا ومفكرًا إسلاميًا)، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٣م، ص/١٦.

(٢٩) الرافعي، مصطفى صادق، (وحي القلم)، ضبطه: محمد سعيد العريان، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت)، (٢/٢٠٩ - ٢٢٠).

(٣٠) المصدر نفسه، (٢/٢٢١ - ٢٢٩).

(٣١) المصدر نفسه، (٢/ ٢١٢). وينظر: حسين، (الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر)، (٢/٤٥) الحاشية. وكانت وزيرة المعارف «خالدة أديب» في عهد مصطفى كمال من أصل يهودي، ينظر: المرجع نفسه، (٢/٧٨) الحاشية.

(٣٢) المصدر نفسه، (٢/٢١٣). وينظر: الشكعة، (مصطفى صادق الرافعي)، ص/ ١٢٧ - ١٢٨.

على انقلابه على المسلمين بعد أن تظاهر بالغيرة على الإسلام، وبعد أن منحه المسلمون ثقتهم، وكالوا له أسباب الحمد[٣٣] فأمر مصطفى كمال بهدم الكنائس والمساجد، واعتبر الدين شعوذة وخرافة [٣٤]، وحرّف مفهوم الحرية فجعلها حرية الاستمتاع بالملذات المحرمة[٣٥]، واستباح لنفسه ولرعيته سبي النساء والفجور بهن [٣٦]، وقطع كل صلة تربط تركيا بالعالم الإسلامي بماضيها وامجادها[٣٧] وحوّلها من دولة إسلامية إلى دولة علمانية ملحدة [٣٨] ذات طابع تغريبي.

وقد انعكس هدم الخلافة الإسلامية سلبًا على الأتراك والعرب المسلمين، وقسم العالم العربي وفق المخططات الغربية في معاهدة سايكس – بيكو، بعد أن خدع الغربُ العرب، ودعموهم للتخلص من الحكم التركي بغية إضعاف كل منهما، ومن ثمّ السيطرة على البلاد العربية. وقد تحققت خسارة الأتراك، لكن العرب مالبثوا أن وجدوا بلادهم محتلة من الإنكليز والفرنسيين، وهذا ما أدى في أحد نتائجه إلى قيام الكيان الإسرائيلي في عام ١٩٤٨، ولم تكن هذه النتيجة بداية عمل استعماري، بل هي ثمرة جهود استعمارية تغريبية استمرت أكثر من قرن ونصف، أي قبل الحملة الفرنسية على مصر.

---

(٣٣) ومن الذين خدعوا به الشاعر أحمد شوقي، وقد مدحه بعد انتصاراته الأولى، يقول:

الله أكبر كم من الفتح من عجب   ياخالد الترك جدد خالد العرب

غير أن هذه القصيدة كانت نوعًا من حسن الظن بالرجل، فلم يلبث أن رجع عن رأيه عندما أسفر عن وجهه الحقيقي، يقول:

ضجّت عليك مآذن ومنابر   وبكت عليك ممالك ونواح
الهند والهةٌ ومصر حزينة   تبكي عليك بمدمع سحّاح
والشام تسأل والعراق وفارس   أمحا من الأرض الخلافة ماح؟

ويقول أيضًا:

أستغفر الأخلاق لست بجاحد   من كنت أدفع دونه والاحي
مالي أطوّقه الملام، وطالما   قلدته المأثور من أمداحي
أأقول من أحيا الجماعة ملحد   وأقول من رد الحقوق إباحي؟

ينظر: شوقي. أحمد، (الشوقيات)، المكتبة التجارية، مصر، ١٩٦١م، (١/٥٩، ١٠٦ – ١٠٧).

(٣٤) الرافعي، وحي القلم، (٢/ ٢١٤ – ٢١٥، ٢١٨، ٢٢٥ – ٢٢٦).

(٣٥) المصدر نفسه، (٢/ ٢١٥).

(٣٦) المصدر نفسه، (٢/ ٢١٦).

(٣٧) المصدر نفسه، (٢/ ٢١٧).

(٣٨) المصدر نفسه، (٢/ ٢٢٧ – ٢٢٨).

وقد أدرك الرافعي أن مأساة فلسطين كانت نتيجة من نتائج هدم الخلافة الإسلامية، وعَرَفَ أنها ليست محنة فلسطين فقط، بل هي محنة الإسلام الذي تريد السياسة الغربية ومن ورائها اليهود «ألا يثبت شخصيته العزيزة الحرة»[٣٩].

ولم يشأ الرافعي الابتعاد عن مشاكل أمته الإسلامية، بل كان بدافع اليقظة ينبه غيره على ما في مشكلة فلسطين من مخاطر، فهو في عام ١٩٣٦م إبان الثورة الفلسطينية كتب مقالاً عنوانه «ياشباب العرب»[٤٠]، يحذر فيه شباب العرب من سياسة أوربا التي تستعبد أمم الشرق عبر حرية الرذيلة، ويرى فيه أن مسألة فلسطين خاصة والشرق عامة إنما يكون بتخلي الشباب عن رذائل أوربا، واستشعار ذاته التاريخية، فحكمة العرب التي كانوا يعملون بها هي: «اطلب الموت توهب لك الحياة»[٤١]، ولا يكون هذا إلا بالكفاح والقوة التي تقتل فكرة الترف والتخنث في الشباب، وهو ما كانت تساعد عليه التيارات التغريبية.

وأمّا نظرة الرافعي إلى السياسة الغربية في الشرق العربي - وخاصة سياسة إنكلترا - فهي مستمدّة من واقع مجتمعه الذي غزته التيارات التغريبية، التي صادفت من جهة طبقات اجتماعية ثابتة وصعبة الاختراق، ومن جهة أخرى كانت هناك طبقات تلقت تلك التيارات بترحاب على أنها الحقيقة المطلقة، فالواقع الاجتماعي هو مصدر رؤيا الرافعي ولاينطلق في موقفه هذا من أحكام سابقة.

ويفسر الرافعي وجود الأجانب في البلاد تفسيرًا واقعيًا لا يلقي باللوم على المستعمر، وإنما على ضعف البلاد وحالها أمام الاستعمار، وهذا ما جعله يرى أن الشرق لا يمكن أن يحيا بالسياسة «ولكن بالمقاومة، مادام ذلك الغرب بإزائه، والفريسة لا تتخلص من الحلْق الوحشي إلاباعتراض عظامها الصلبة القوية في هذا الحلْق...»[٤٢].

وهي دعوة تجسِّد وعي الرافعي بالصراع الحضاري بين المستعمِر والمستعمَر، فلا خلاص للمستعمَر من أعدائه إلا بالقوة الداخلية التي لايمكن أن يجدها الشعب إلا إذا امتلك ذاته وعرف

(٣٩) الرافعي، وحي القلم، (٢/ ٢٤٠).
(٤٠) المصدر نفسه، (٢/ ٢٣٠ - ٢٣٣).
(٤١) المصدر نفسه، (٢/ ٢٣٣).
(٤٢) المصدر نفسه، (٢/ ٣٠٦).

هويته، وهذا الشعور لا تحدثه إلا طبيعة الأخلاق الاجتماعية القوية [٤٣]، فأوربا لاتحترم إلا من يحملها على احترامه [٤٤]. ولعلّ هذا الوعي هو أحد أهم الأسباب التي تفسر مواقف الرافعي في كتاباته الأدبية والجمالية، وهو ما سنشير إليه في حينه.

ذلك أن الشرق ما برح يناهض المستعمر ويواثبه، غافلاً عن أبعاد الصراع الحقيقية جاهلاً أن أوربا تستعمر بالمذاهب العلمية كما تستعمر بالوسائل الحربية، وتسوق الأسطول والجيش والكتاب والأستاذ واللذة والاستمتاع والمرأة والحب، وهذه أمورٌ غفل عنها الشرقيون [٤٥]، واستسلموا لها أمام دعم أنصار التغريب لها، مما سهّل مهمة الغرب الأوربي، وقاد الشرق العربي شيئًا فشيئًا إلى فقدان هويته.

وينطلق الرافعي فيما سبق من رؤيا واقعية اجتماعية، فأمام فقدان الشرق هويته كان لا بد من ردة الفعل، تؤيد أو تعارض هذه الظاهرة، وتكمن رؤيا الرافعي في رفض هذه الظاهرة، والدعوة إلى إثبات الهوية واستشعار الذات التاريخية إزاء الغرب الأوربي، وأن يفني الفرد ذاته أمام مجتمعه.

وهدف هذه الرؤيا هو المستقبل من خلال الواقع، فسبيل النهوض بالشرق العربي الإسلامي، وخلاصهُ من السياسة الغربية التي قادته وما تزال إلى حركة تغريبية موجهة يلخصه الرافعي بقوله: «يا بني، كلُّ الناس يرضون أن يتمتعوا بالمال والجاه والسيادة والحكم، فليست هذه هي مسألة الشرق، ولكن المسألة: مَنْ هو النبي السياسي الذي يرضى أن يُصلب...؟» [٤٦].

٢- التيار الثقافي الاجتماعي:

شهد عصر الرافعي مرحلة مخاض سياسي واجتماعي وثقافي أثّرت في الفكر العربي، فقد اشتدت حدة التأثير الأوربي، وبرزت التناقضات في المجتمع العربي، وسعى بعض المثقفين إلى فرض الثقافة الغربية بدلاً من الثقافة العربية، وهو ماكان له أثره في ظهور فكره ونتاجه الأدبي والجمالي نتيجة لهذا الصراع الذي صبغ عصر النهضة بصبغته الخاصة، وجعلها تنحرف عن مسارها الصحيح لمصلحة التيارات التغريبية في نهاية المطاف.

(٤٣) الرافعي، (وحي القلم)، (٢/ ٢٧٦- ٢٧٧).
(٤٤) المصدر نفسه، (٢/ ٣١٠).
(٤٥) المصدر نفسه، (١/ ٢٠٩).
(٤٦) المصدر نفسه، (٢/ ٣٠٧).

ولعل هذا الموقف السياسي من الغرب الأوربي جعل مسألة تقليد الغرب مرتبطة بالتقدم والتحضر، وهو ما جعل بعض فئات المجتمع تميل إلى تقليد الغرب في جوانب حياتها كلها، وسرعان ما تحول الأمر لديها إلى حركة تغريب نتيجة الاحتكاك بالعناصر الأجنبية التي كانت تمتلك امتيازات لا يملكها أصحاب البلد نفسه، مما جعل بعض أفراد تلك الفئات يؤيد، بوعي أو غير وعي، هذا التيار الذي ظهر تحت اسم التجديد واشتمل على حركة تغريبية موجهة بغية السيطرة على البنية الثقافية للمجتمع، ومحاولة طمس ثقافته غير العالمة وتوجيه ثقافته العالمة الوجهة التي تخدم مصالح الحركة التغريبية.

وفي مقابل أنصار الثقافة الغربية كان هناك معارضة عُرِف أصحابها بزعماء الإصلاح الذين أخذوا ينظّرون إلى ما آلت إليه النهضة، فالتطبيق سبق التنظير في النهضة العربية عندما بدأت الثقافة الغربية تغزو الشرق العربي الإسلامي. وبدهي أن تتعدد المواقف الثقافية المعرفية، فهي إمّا أن تكون معارضة لأي شيء، وإمّا أن تكون مؤيدة، وإمّا أن تتخذ موقفًا وسطًا يحاول التوفيق بين الموقفين.

هذه المواقف سندرسها في الفقرة الآتية التي سنقسمها على قسمين، الأول: يهتم بالبيئة الثقافية (العالمة) وما ساد فيها من دعوات فكرية تغريبية، والثاني: يتحدث عن البيئة الاجتماعية (الثقافة غير العالمة) التي تلقت تلك الثقافة والأفكار التغريبية. إن هذا التقسيم مبدئيٌّ، فالعلاقة بين الثقافتين متداخلة، والعلاقة بينهما وبين المجتمع علاقة وثيقة، إذ إنهما نتاج المجتمع، والمجتمع لا بد أن يصدر عن ثقافة تمثل قيمه وأفكاره. فالعلاقة بينهما تشكل وحدة عضوية.

٢/١- البيئة الثقافية:

لعل من أخطر وسائل التيار التغريبي الذي عاصره الرافعي مسألة الفصحى والعامية، فقد كانت الفصحى تمثل رمزًا للجامعة العربية وصلة الوصل بين حاضر العرب وتاريخهم وتراثهم على السواء، وقد سعى التيار التغريبي إلى هدم اللغة العربية باعتبارها الركن الأساسي في الثقافة العربية الإسلامية (العالمة)، مدّعيًا عجزها عن مجاراة المدنية الحديثة ودعا إلى العامية بدلاً منها. وقد بدأت هذه الدعوة في أواخر سنة ١٨٨١م، حين اقترحت مجلة «المقتطف» كتابة العلوم باللغة التي يتكلمها الناس في حياتهم العامة. ثم ألّف الإنكليزي ولمور سنة ١٩١٢م كتابًا سماه «لغة القاهرة»، وضع فيه قواعد للعاميّة المصرية، واقترح اتخاذها لغة للعلم

والأدب، كما اقترح كتابتها بالحروف اللاتينية، ثم جاء ولكوكس فذهب المذهب نفسه، وأشار إلى أن قوة الاختراع لدى المصريين لم توجد بسبب هذه اللغة الفصيحة، وترجم ولكوكس مقاطع من الإنجيل إلى ما سماه بـ «اللغة المصرية»[47].

واستطاعت هذه الدعوة التغريبية أن تسيطر على أفكار بعض العرب المصريين من أنصار الثقافة الغربية، فقد نوّه سلامة موسى بولكوكس وأيده، ورأى أن همومه مصرية أكثر من كونها إنكليزية، ورأى أن التأفف من الفصحى جاء حين نعى قاسم أمين على الفصحى صعوبتها وقال كلمته المشهورة: «إن الأوربي يقرأ لكي يفهم، أما نحن فنفهم لكي نقرأ» وقام على إثره أحمد لطفي السيد فدعا إلى العامية [48]، وأنشأ مدرسة تنادي بالقومية المصرية [49]، التي تسعى إلى تمصير اللغة العربية، وإلى المجاهرة باعتبار اللغة العربية عائقًا عن تقدّم المصريين ولحوقهم بركب الحضارة الحديثة [50].

في إطار هذه الدعوى التغريبية عاش الرافعي ودخل في صراع مع ممثليها، فرأى تلك الجماعة ذهبت إلى فرنسا وإنكلترا، وأقامت بهما مدة من الزمن، ثم رجعت إلى بلادها، فأنكرت ميراثها العربي بجملته وعلومه وآدابه [51]، ودَعَت إلى المدنية الأوروبية، ثم هو يتهم هؤلاء بالعجز عن التكلم بالفصحى، وهو ما جعلهم في رأيه يدعون إلى العاميّة [52]، ورأى أن القرآن جنسية لغوية تجمع أطراف النسبة إلى العربية، وقد جمعهم إلى وحدة

(٤٧) ينظر: حسين، (الاتجاهات الوطنية في الشعر المعاصر)، (٢/ ٣٥٩ – ٣٦٠)، والشكعة، (مصطفى صادق الرافعي)، ص/ ٤١.

(٤٨) موسى. سلامة، (اليوم والغد)، عني بنشره إلياس أنطون إلياس، المطبعة العصرية، مصر، ١٩٢٧م، ص/ ١٢٣ – ١٢٤. وقد ورد قول سلامة موسى قبل هذا التاريخ في جريدة «الهلال» عدد تموز سنة ١٩٢٦م. كما ذهب مصطفى الشكعة في كتابه «مصطفى صادق الرافعي» ص/ ٤٧. وينظر: حسين . طه، (حديث الأربعاء)،دار المعارف، مصر، ١٩٥١، (٣/ ١٠٠). وقد أهدى طه حسين «حديث الأربعاء» إلى أحمد لطفي السيد سنة ١٩٢٥م (١/ ٣).

(٤٩) حوراني. ألبرت، (الفكر العربي في عصر النهضة: ١٧٩٨ – ١٩٣٩م)، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٨م، ص/ ٤١٠.

(٥٠) عبّود، (الأدب والصراع الحضاري)، ص /١٤٤ – ١٤٥.

(٥١) الرافعي، (تحت راية القرآن)، ص/ ٣١.

(٥٢) المصدر نفسه، ص/ ٣٢، ٤٧.

سياسية[٥٣]، فلولاه لدونت العامية في الأقطار العربية ولخرجت بها الكتب [٥٤].

ويبدو أن دعاة العامية وتمصير اللغة فشلوا في دعواهم، فسعوا إلى إيجاد تسوية بين الفصحى والعامية [٥٥]. فرأى أحمد لطفي السيد أن الطريقة الوحيدة لإحياء اللغة هي إحياء لغة الرأي العام من ناحية، وإحياء لغة القرآن من ناحية أخرى. ويمضي لطفي السيد قائلاً: «إننا إذا أردنا الصلح بين اللغتين فأقرب الطرق لهذا الصلح أن نتدرج إلى إحياء العربية باستعمال العامية» [٥٦].

وأدرك الرافعي خطورة هذه الدعوة الجديدة، فعاب على أحمد لطفي السيد دعوته هذه، ورأى أنه لو انحاز كل قطر عربي إلى عاميته لانتهت العربية، ولو تسامح الجيل في استعمال المفردات والتراكيب العامية لأتى جيل من بعده يتراخى أيضًا إلى أجيال كثيرة، والنتيجة أن يأتي يوم تكون فيه «اللغة الفصحى في كتابنا الكريم ضربًا من اللغات الأثرية...» [٥٧].

فقد كان الرافعي على وعي بأن الدعوة إلى العاميّة من أثر التيارات التغريبية التي هدفها القضاء على الوجود الإسلامي القوي، وتقسيم هذا الوجود إلى مناطق صغيرة يسهل بعد ذلك السيطرة عليها، فدعاة التمصير والقومية المصرية أرادوا «أن تكون هذه اللغة التي استحفظوا عليها مصرية بعد أن كانت مضرية، وأن تطرد لهم مع النيل بعدد الترع وعدد القرى» [٥٨]. فأمرُ التهاون في اللغة كأمر التسامح مع التيارات الاستعمارية، تبتدئ بالتسامح للمستعمر والغزاة في أخذ

(٥٣) المصدر نفسه، ص/ ١٠ - ٥١.

(٥٤) الرافعي، مصطفى صادق، (إعجاز القرآن والبلاغة النبوية)، صححه: محمد سعيد العريان، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٠م، ص/ ٩١.

(٥٥) ذهب إلى هذا الرأي أحمد لطفي السيد وسلامة موسى، وسلامة موسى يرى أن ولكوكس لايقول بهذه التسوية، وإنما يدعونا إلى هجرة الفصحى هجرة تامة واصطناع العامية. بينما ذهب سلامة موسى إلى إيجاد هذه التسوية بإلغاء الإعراب، واستعمال بعض الألفاظ العامية. ينظر: موسى، (اليوم والغد)، ص/ ١٢٧ - ١٣٠.

(٥٦) الشكعة، (مصطفى صادق الرافعي)، ص/ ٤٥.

(٥٧) الرافعي، (تحت راية القرآن)، ص/ ٥٧.

(٥٨) المصدر نفسه، ص/ ٥٤.

الشيء القليل، ثم تنتهي بالتسامح في كل شيء قلّ أو كثر (٥٩).

إلى جانب مسألة الفصحى والعاميّة كانت هناك دعوات أخرى دعمها الاستعمار ونصر دعاتها ممن تربّوا في جامعاته ومدارسه، ومن أخطر هذه الدعوات ما سمّي آنئذ بالنعرة الفرعونية التي كانت تدعو إلى المصرية، باعتبارها كائنًا مستقلاً عن الأمة العربية الإسلامية. وقد تولت جريدة السياسة الأسبوعية ورئيس تحريرها محمد حسين هيكل هذه الدعوى، فدعت إلى خلق أدب قومي مصري وإثبات صلة مصر الحديثة بالفراعنة (٦٠).

وتهدف هذه الدعوة إلى إحياء تاريخ مصر القديم الفرعوني، وإبراز أنها امتداد لهذا التاريخ وليس للتاريخ العربي الإسلامي، وما ذاك إلا لقطع صلتها بالأمة العربية خاصة والإسلامية عامة، وجعلها أمة مستقلة تسهل السيطرة عليها، كما رسم لذلك الاستعمار الأوروبي ونفذه بأيد عربية من أمثال سلامة موسى (٦١) وطه حسين في مصر، فسلامة موسى يرى أن الأمة المصرية ماتت ألفي عام، أي فقدت صلتها بالفراعنة بينما ذهب طه حسين إلى أن هذا الكلام إسراف في القول، فقد تكون الأمة المصرية نامت، ولكنها لم تمت، يقول طه حسين: «وأنا أعتقد أن الأمة المصرية لم تمت قط، وهي لم تفقد استقلاليتها ألفي عام، ولئن فقدته حينا أو أحيانا، إنها لم تنسه قط ولو أن الأستاذ سلامة موسى فكر قليلاً لرأى ما أرى، ولقال كما أقول: لم تمت الأمة المصرية وآية ذلك أنها لاتزال حية تشعر وتحس وتفكر وتناضل في سبيل الحياة، ولم تنس استقلالها يوما منذ دالت دولة الفراعنة» (٦٢).

ويتصدى الرافعي لهذه الدعوى كما فعل من قبل، فقد رفض هذه الدعوى التي تقطع مصر عن كيان الأمة العربية الإسلامية، وكان دفاعه عن عروبة مصر منطقيًا وعلميًا فقد رأى أن اللغة هي مظهر من مظاهر التاريخ، والتاريخ صفة الأمة، فما دامت اللغة حية فالأمة حية بحياة اللغة، ولا يوجد في لغة مصر أي كلمة مستعملة تدل على الفراعنة وحضارتهم، ولو «بقي للمصريين شيء متميز من نسب الفراعنة لبقيت لهم جملة

(٥٩) المصدر نفسه، ص/ ٥٧.

(٦٠) حسين، (الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر)، (٢/ ١٤٨ - ١٥١).

(٦١) يصرح سلامة موسى أن دعاة هذه النظرية ليسوا مصريين، وإنما هم إنكليز، ويرى أن هذا الأمر «مما يشرح القلب» بتعبيره. ينظر: موسى، (اليوم والغد)، ص/ ٣٢ - ٣٤، ٣٩.

(٦٢) حسين، (حديث الأربعاء)، (٣/ ٩٨).

مستعملة من اللغة الهيروغليفية[٦٣]، والذين يهاجمون العربية وآدابها، في رأيه، إنما يهاجمون الدين[٦٤]، وفيهم العالم بعلوم أوربا، والأديب بأدب أوربا، مما يدفعهم إلى الغلو (في مصريتهم غلواً قبيحاً ينتهي بهم إلى سفه الآراء، وخفة الأحلام، وطيش النزعات، فيما يتصل بالدين الإسلامي وآدابه ولغته)[٦٥]، ذلك أن الدعوة إلى القومية المصرية - وهي في ذاتها القومية الفرعونية - تتناقض والدين الإسلامي، بل تسعى هذه القومية - في رأيه - إلى طمس معالم اللغة والدين الإسلامي، وهما عند الرافعي أساس الوحدة السياسية ودعائم نهضة الأمة العربية الإسلامية[٦٦]، بخلاف ما ذهب إليه فيما بعد طه حسين من أن (وحدة الدين ووحدة اللغة لاتصلحان أساساً للوحدة السياسية، ولاقواماً لتكوين الدول)[٦٧].

إن فكرة القومية المصرية ككيان ذي وجود سياسي[٦٨] واجتماعي وثقافي مستقل تقتضي إنكار وحدة الأمة العربية الإسلامية سياسياً واجتماعياً وثقافياً، وهذا ماتجلى في موقف كل من أحمد لطفي السيد ومحمد حسين هيكل وطه حسين وسلامة موسى، وهذا الأخير، كما يرى مصطفى الشكعة، قاسم مشترك أعظم حسب التعبير الحسابي ومتطوع تحت الطلب لكل أمر ينال من الإسلام أو اللغة العربية[٦٩]. بينما يؤمن الرافعي بالقومية اللغوية[٧٠] ولكن في إطار إسلامي، يقول: (.. وما أراها إلا ستنهض في مصر وسورية نهضة من يستجمع، وربما شهد الناس دهراً يصلح أن يسمى

(٦٣) الرافعي (تحت راية القرآن)، ص / ٤٩.
(٦٤) المصدر نفسه، ص / ٦٦.
(٦٥) الرافعي، (وحي القلم)، (٢ / ٢٩٨).
(٦٦) الرافعي، (وحي القلم)، (٢ / ١٧٢).
(٦٧) حسين، طه، (مستقبل الثقافة في مصر)، مطبعة المعارف، مصر، ١٩٣٨م، (١ / ١٦).
(٦٨) حوراني، (الفكر العربي في عصر النهضة)، ص / ٢٣٥.
(٦٩) الشكعة، (مصطفى صادق الرافعي)، ص / ٣٧ - ٣٨. ويراه طه حسين كاتباً مفكراً حراً لايتخذ لنفسه لوناً سياسياً. ينظر: حديث الأربعاء، (٣ / ٩٥).
(٧٠) هي القومية القائمة على الاعتقاد بأن جميع الناطقين بلغة واحدة إنما ينتمون إلى أمة واحدة، وعليهم أن يشكلوا وحدة سياسية مستقلة. ينظر: حوراني، (الفكر العربي في عصر النهضة)، ص ٤٠٩ - ٤١٠.

فيه مابين العراق والأطلنطق «جمهورية اللغة العربية» وما هو ببعيد، والله غالب على أمره[٧١].

ويعتقد الرافعي أن اللغة قومية الفكر، ولغة الأمة هي الهدف الأول للمستعمر، والشعب لايتحول إلا من لغته في بادىء الأمر، إذ يكون منشأ التحول في أفكاره وعواطفه وآماله، وهو إذا انقطع من نسب لغته انقطع من نسب ماضيه، ورجعت قوميته صورة محفوظة في التاريخ لاصورة محققة في وجوده، والمستعمر الأجنبي يفرض لغته فرضاً على الأمة المستعمرة، ويحكم عليها أحكاماً ثلاثة في عمل واحد فيحبس لغتهم في لغته، ويحكم على ماضيهم بالقتل، ويقيد مستقبلهم بالأغلال التي يصنعها، فأمرهم من بعده لأمره تَبَعٌ[٧٢].

لقد أفرزت هذه التيارات والدعوات التغريبية صراعاً ومعركة بين ما يسمى بالقديم والجديد، أو بين تيار التغريب وتيار الأصالة بحسب المصطلح المعاصر، فلكل عصر مصطلحاته، وهذا الصراع قد شمل جوانب الحياة كافة، فقد عدّ سلامة موسى الرافعي والأمير شكيب أرسلان من زعماء المذهب القديم[٧٣]، وتابعه خليل السكاكيني الذي عدّه سلامة موسى من أنصار المذهب الحديث، ثم ذهب طه حسين هذا المذهب فعدّ الرافعي من أنصار المذهب القديم[٧٤]، وعدّ نفسه وسلامة موسى من أنصار المذهب الجديد[٧٥].

ويمكننا أن نرى في التسمية المستخدمة (القديم والجديد) مصطلاحات مغلوطة تهدف إلى تزيين الدعوى إلى الثقافة الغربية، وهو ما نطلق عليه اليوم مصطلح التغريب، والإساءة إلى التراث والأصالة والهوية العربية عند وصفها بالقديم، ذلك الوصف الذي يحمل دلالات سلبية في مقابل الجديد ذي الإيحاءات الإيجابية.

والصراع بين القديم والجديد في نظر الرافعي، صراع بين الذين يحافظون على دينهم ولغتهم وتقاليدهم، وبين الذين

(٧١) الرافعي، مصطفى صادق، جريدة «الهلال» شباط ١٩٢٠م، نقلاً عن: البدري، مصطفى، (الإمام مصطفى صادق الرافعي)، مطبعة البصري، بغداد، ساعدت جامعة بغداد على طبعه، ١٩٦٨م، ص٧٤.

(٧٢) الرافعي، (وحي القلم)، (٣/٣٣ ـ ٣٤).

(٧٣) حسين، (حديث الأربعاء)، (٢/٢٥٢ ـ ٢٥٣) و (٣/٢٣ ـ ٢٤).

(٧٤) المرجع نفسه، (٢/٢٥٩) و (٣/٢٠).

(٧٥) الظاهر أن هناك علاقة فكرية قوية بين سلامة موسى وطه حسين، فهذا الأخير يمدح الأول مدحاً عظيماً. ينظر: المرجع نفسه، (٢/٢٥٦ ـ ٢٥٩) و (٣/٢٠، ٩٥، ٩٧، ٩٩، ١١٣).

خرجوا من بوتقة الدين واللغة والعادات، فالإشكالية لا ترجع إلى مذهب قديم أوجديد، بل إلى الضعف في لغة والقوة في أخرى، ضعفهم في لغتهم الأم، وعصبيتهم للأدب الأجنبي وأهله[٧٦]. وبقدر هوان اللغة القومية على أهلها، تؤثر اللغة الأجنبية في الخلق القومي، وإذا ما قويت العصبية وعزّت اللغة وثارت لها الحمية، فلن تكون اللغات الأجنبية إلا خادمة يرتفق بها «أو تكون تلك العصبية للغة القومية مادة وعوناً لكل ما هو قومي، فيصبح كل شيء أجنبي قد خضع لقوة قاهرة غالبة هي قوة الإيمان بالمجد الوطني واستقلال الوطن»[٧٧].

إن حرص الرافعي الشديد على اللغة وقدراتها لايعني أنها جامدة غير قابلة للتطور، فالرافعي يرى أن اللغة تتطور، وأن الأمم تتكامل، وتؤثر وتتأثر، وهو لايماري في وجوب الإصلاح اللغوي، وفي أن يكون للغة في هذه النهضة مجمع يحوطها، ولايقول: (إن هذه العربية كاملة في مفرداتها، ولا إنه ليس لنا أن نتصرف فيها تصرف أهلها)[٧٨]، بل يرى أن علينا أن نضيف إلى محاسن لغتنا محاسن اللغات الأخرى (ولكن من غير أن نفسدها أو نحيف عليها...)[٧٩] فإن أرادوا بالمذهب الجديد العلم والتحقيق وتمحيص الرأي والإبداع في المعنى على أن تبقى اللغة قائمة على أصولها... (فإننا لاندفع شيئاً من هذا، ولاننازع فيه، بل هو رأينا، بل هو رأي الحياة، بل هو قانون الطبيعة) والأصل في كل ذلك سلامة اللغة القومية (فلا ننظر في آراء الأمم إلا على أننا شرقيون، ولاننقل من لغات الإفرنج إلا على أننا أهل لغة لها خصائصها)[٨٠].

ومعلوم أن طه حسين عدّ الرافعي من أنصار المذهب القديم[٨١]، وعاب عليه نظرته إلى أوربا وأمريكا، وحجته في ذلك أنهما «لو بلغتا من السوء هذا الحد لما كان لهما التفوق على غيرهما من بلاد الله»[٨٢]، وزعم أن الرافعي لايلائم بين اللغة والحياة، وهو مايدل – في رأيه – على

(٧٦) ينظر: الرافعي، (تحت راية القرآن)، ص/١٢-١٣. و (وحي القلم)، (٢/ ٣٢٤ - ٣٣٥، ٣٩١).
(٧٧) الرافعي، (وحي القلم)، (٣/ ٣٤ - ٣٥).
(٧٨) المصدر نفسه، ص/ ٥٨.
(٧٩) المصدر نفسه، (٣/ ٣٢٨).
(٨٠) الرافعي، (تحت راية القرآن)، ص/ ١٥.
(٨١) حسين، (حديث الأربعاء)، (٢/ ٢٥٩) و (٣/ ٣٠).
(٨٢) المرجع نفسه، (٢/ ٢٥٨)، (٣/٢٩ - ٣٠).

أن الرافعي يعيش في تناقض مع حياته الواقعة، فهو يحس شيئاً، ويقول شيئاً آخر، وأسلوبه قديم جداً لايلائم العصر الذي يعيش فيه[٨٣]. في حين أن الرافعي لاينكر الجديد لجدته، وإنما ينكر الجديد الذي ينال من اللغة العربية، ويجعلها قريبة من العامية[٨٤].. يقول: (نحن نقول: أسلوب ركيك، فيقولون: لا بل جديد، ونقول: لغة سطحية، فيقولون: بل عصرية، ونقول: وجه من الخطأ، فيقولون: بل نوع من الصواب، وهلمّ جراً أو سحباً...)[٨٥].

إن رؤيا الرافعي للنهضة الثقافية في الشرق العربي شاملة، لاتقتصر على بقعة أرضية ضيقة، وهي في الوقت ذاته تقاوم التيارات التغريبية التي تهدف إلى تفكيك هذه النهضة، ومن ثمّ القضاء عليها. في حين أن رؤيا طه حسين وسلامة موسى وغيرهما اقتصرت على الكيان المصري فقط ثقافياً واجتماعياً وسياسياً وتاريخياً، وهي رؤيا ضيقة تمثل التيار الداعي إلى الثقافة الغربية، وتخدم مصالحه بوضوح، ونرى هذا واضحاً في ما كتبه طه حسين وخاصة في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر»، وما كتبه سلامة موسى في كتابه «اليوم والغد».

فسبيل النهضة عند الرافعي التمسك بقيم الشرق وعاداته، والمناداة بالمدنية الشرقية، واعتبار أن المسلمين مادة الشرق، وعليهم أن يؤلفوا من الشرق كله دولاً متحدة يحسب لها الغرب حساباً ذا أرقام لا تنتهي[٨٦]. في حين أن سبيل النهضة عند طه حسين لا يكون إلا في السير سيرة الأوربيين، وأن نكون شركاء لهم في الحضارة «خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يحب منها وما يكره، وما يحمد وما يعاب»[٨٧].

وأما سلامة موسى فيرى أن علينا الخروج من آسيا والالتحاق بأوربا، يقول: «فإني كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له، وشعوري بأنه غريب عني، وكلما زادت معرفتي بأوربا زاد حبي لها وتعلقي بها، وزاد شعوري بأنها مني وأني منها... هذا هو مذهبي فأنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب...»[٨٨]، ويؤكد أيضاً أن مصر غربيّة، وأن الاعتقاد «بأننا شرقيون قد بات

(٨٣) المرجع نفسه، (٢/ ١٠ – ١٢).
(٨٤) ينظر: الرافعي، (وحي القلم)، (٣/ ٣٩٠ – ٣٩١).
(٨٥) المصدر نفسه، (٣/ ٢٣٤ – ٢٣٥).
(٨٦) المصدر نفسه، (٢/ ٧٨ – ٧٩) و (٣/ ١٧٠ – ١٧٥).
(٨٧) حسين، (مستقبل الثقافة في مصر)، (١/ ٤٥).
(٨٨) موسى، (اليوم والغد)، ص/ ٧ – ٩.

عندنا كالمرض، ولهذا المرض مضاعفات، فنحن لا نكره الغربيين فقط، ونتأفف من طغيان حضارتهم فقط، بل يقوم بذهننا أنّه يجب أن نكون على ولاء للثقافة العربية، فندرس كتب العرب، ونحفظ عباراتهم عن ظهر قلب، كما يفعل أدباؤنا المساكين، أمثال المازني والرافعي، وندرس ابن الرومي، ونبحث في أصل المتنبي، ونبحث في علي ومعاوية، ونتعصب للجاحظ... ليس علينا للعرب أي ولاء، وإدمان الدرس لثقافتهم مضيعة للشباب، وبعثرة لقواهم، فيجب أن نعوّدهم الكتابة بالأسلوب المصري الحديث، لا بأسلوب العرب القديم، ثم يجب أن نذكر أن إدمان الدرس للعرب يشتت الأدب المصري، ويجعله شائعاً لا لون له»(٨٩).

فقول سلامة موسى السابق يذكرنا بموقف نعمات فؤاد - بعد وفاة الرافعي - الذي هدف إلى هدم أدب الرافعي، لأنه مايزال يقوم في نفوس بعض الناس، وهو عند آخرين تمثال كبير في معرض الفن، ولكي تحطم الأصنام يجب أن تقنع العقل ببطلانها، وثمة دافع آخر كما تقول: «هو اتفاق رغبتنا جميعاً في خلق أدب مصري إنساني، بعد أن ترددت الدعوة إلى المصرية والإنسانية في الأدب... لهذا يجب أن تزال هذه البقايا من الطريق، وتزال سريعاً، لنشرع في البناء الجديد»(٩٠).

والبقايا هي أدب الرافعي كما هو واضح، وهو مايؤكد وقوف الرافعي ضد تلك الدعوات التغريبية في خلق أدب مصري، ويؤكد في الوقت نفسه أصالة التفكير الثقافي عند الرافعي الملتزم بالأمة العربية الإسلامية.

لقد أصرّ كلٌ من طه حسين وسلامة موسى على إثبات أوربية مصر منذ القدم، ودافعاً عما قاله الخديوي إسماعيل من أن مصر قطعة من أوربا، فرأى سلامة موسى أن الخديوي إسماعيل (رأى بنافذ بصيرته أنه لابد لنا من أن نتفرنج ونقطع الصلة بيننا وبين آسيا... ثم جعلنا نلبس الملابس الأوربية، ووزع بين أعيان البلاد فتيات من الشركس، لكي يتحسن اللون ويقارب البشرة الأوربية)(٩١). وذهب طه حسين المذهب نفسه فأكد أن مصر كانت (دائماً جزءاً من أوربا في كل مايتصل بالحياة

(٨٩) موسى، (اليوم والغد)، ص/ ٢٣٥ - ٢٣٦.
(٩٠) موسى، (اليوم والغد)، ص/ ٢٢٩، ٢٣٠.
(٩١) حسين، (مستقبل الثقافة في مصر)، (١/ ٢٦).

العقلية والثقافية على اختلاف فروعها والوانها)[٩٢]. فهما متفقان على أن مصر أوربية، وإن كانا يختلفان في أمر عرضي، فسلامة موسى يرى أن مصر أوربية رومانية[٩٣]، في حين أن طه حسين يراها أوربية يونانية[٩٤].

وقد عارض الرافعي هذه الفكرة التي تخرج مصر من دائرة المدنية الشرقية، بما فيها من دين وأخلاق، فالمصريون يغتبطون في رأيه إذا قيل لهم: (إن مصر قطعة من أوربا، ولايعلمون ماتحت هذه الكلمة من تعطيل المدنية الشرقية والذهاب بها وإفسادها وتعرضها للذم وتسليط البلاء عليها...)[٩٥]. ويصفهم بالحمق والضعف لأنهم يحاولون إصلاح الأمة بأفكار ينتزعونها من المدنية الغربية، وهذه تؤدي إلى فقدان أصالة الأمة العربية الإسلامية وذوبانها في بوتقة التيارات التغريبية.

إن الفرق واضح بين هذين التيارين، التيار الداعي إلى ارتباط مصر بالثقافة الشرقية، بما فيها من دين وأخلاق، ويمثله الرافعي[٩٦]، والتيار الداعي إلى ارتباط مصر بالثقافة الغربية وجعلها أوربية خالصة، ويمثله طه حسين وسلامة موسى وغيرهما.

ويمكننا اليوم أن نطلق على التيار الأول: تيار الأصالة، وعلى التيار الثاني: تيار التغريب. ويظهر ذلك بوضوح عندما عرض كل من الرافعي وطه حسين رأيه في مسألة تدخل أوربا في أنظمة التعليم. فطه حسين بعد سنوات طويلة من البحث في ثقافة مصر خرج برأي يعد نتيجة منطقية لما كان يفكر فيه سابقاً، ولما زرع في ثقافته العالمة وغير العالمة، وذلك في عام ١٩٣٧م في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر»، حيث رأى أن على المصريين الاتصال بأوربا حتى يصبحوا «جزءًا منها لفظًا ومعنى، وحقيقة وشكلا. وعلى أننا لانجد في ذلك من المشقة والجهد ما كنا نجده لو أن العقل المصري مخالف في جوهره وطبيعته للعقل الأوربي»[٩٧]، ويقول «والتعليم عندنا، على

(٩٢) موسى، (اليوم والغد)، ص/ ٢٣١.
(٩٣) حسن، (مستقبل الثقافة في مصر)، (١/ ١٩).
(٩٤) الرافعي، (وحي القلم)، (٣/ ١٧١).
(٩٦) إلى جانب الرافعي كان هناك من أنصار هذا التيار كثيرون، نذكر منهم: شكيب أرسلان، والمازني، وإبراهيم اليازجي وغيرهم. ينظر: الرافعي، (تحت راية القرآن)، ص/ ٣٧، ٣٤ - ٤٢. وموسى، (اليوم والغد)، ص/ ٢٣١.
(٩٧) حسين، (مستقبل الثقافة في مصر)، (١/ ٢٤ - ٣٥).

أي نحو قد أقمنا صروحه ووضعنا مناهجه وبرامجه منذ القرن الماضي، على النحو الأوربي الخالص ما في ذلك شك ولا نزاع. نحن نكون أبناءنا في مدارسنا الأولى والثانية والعالية تكوينا أوربيًا لا تشوبه شائبة، فلو أن عقول آبائنا وأجدادنا كانت شرقية مخالفة في جوهرها وطبيعتها للعقل الأوربي، فقد وضعنا في رؤوس ابنائنا عقولاً أوربية في جوهرها وطبيعتها في مذاهب تفكيرها وأنحاء حكمها على الأشياء»[٩٨].

إن الفرق واضح بين رأي طه حسين السابق، وبين رأي الرافعي الذي كتبه في ١٢/نيسان/١٩١٨م بعد المظاهرات التي طالبت بجلاء الإنكليز عن مصر، فرأى أنه إذا تم هذا الأمر على الوجه الصحيح «وخرج كل المستشارين والمفتشين الإنكليز من الحكومة فهي نعمة كبرى، لأن التربية يومئذ تتخذ شكلاً وطنياً محضاً، فلا يمضي جيل واحد حتى يعقبه الجيل المستقل بطبيعته، ويومئذ تزدهر العربية وآدابها وفنونها، ويوجد لنا شعب قارىء»[٩٩].

فالمفتشون والمستشارون الإنكليز استطاعوا التغلغل منذ عهد إسماعيل، منذ فرضت الرقابة الكاملة عام ١٨٧٨م على المالية المصرية، ودخلوا الوزارة المصرية التي شكلها نوبار باشا[١٠٠]. وقد أدرك الرافعي أن دخولهم في الحكومة لن يؤدي إلى التدخل في القضايا المالية والسياسية فقط، بل ستتعداه إلى البنية الثقافية للمجتمع، مما سيؤدي إلى تغريب هذه البنية، وخاصة في مرحلة التعليم التي تتم وفق المنهجية الأوربية، كما يستشف من كلامه السابق[١٠١]. في حين أن طه حسين يفخر بوضع مناهج التعليم وبرامجه على النحو الأوربي الخالص[١٠٢]. ويرى الرافعي أن خروج المستشارين والمفتشين سيمكن التربية من أن تتخذ (شكلاً وطنياً محضاً)[١٠٣] أي شكلاً تأصيلياً بعيداً عن التيارات التغريبية الأوربية، مؤسساً وفق المنهج العربي الإسلامي، بخلاف ماذهب إليه طه حسين حين قال: (نحن نكوّن أبناءنا في مدارسنا الأولى والثانية والعالية تكويناً أوربياً لاتشوبه شائبة)[١٠٤].

فدعوة طه حسين وسلامة موسى

---

(٩٨) المرجع نفسه، (١/ ٣٧ – ٣٨).
(٩٩) أبو رية. محمود، (من رسائل الرافعي)، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩، ص/ ٧٦.
(١٠٠) ضاهر، (النهضة العربية والنهضة اليابانية)، ص/ ٢١٥ – ٢٢٢.
(١٠١) أبو رية، (من رسائل الرافعي)، ص/ ٧٦.
(١٠٢) حسن، (مستقبل الثقافة في مصر)، (١/ ٣٧).
(١٠٣) أبو رية، (من رسائل الرافعي)، ص/ ٧٦.
(١٠٤) حسين، (مستقبل الثقافة في مصر)، (١/ ٣٧).

وغيرهما إلى ترك الثقافة العربية، دعوة تخدم الحركة التغريبية، وهي في الوقت ذاته عملية مسح ذاكرة وإلغاء هوية للأمة، حيث تفقد المحافظة على ذاتها وهويتها الثقافية، مما يسهل انقيادها لتلك التيارات التغريبية بشكل أو بآخر، وهو ما يؤدي في النهاية إلى السيطرة على الثقافة العالمة العربية، ومحاولة السيطرة على الثقافة الاجتماعية العربية غير العالمة.

٢ / ٢ - البيئة الاجتماعية:

لاشك في أن الدعوات التغريبية التي سيطرت على الثقافة العربية العالمة كانت مقتصرة على فئة من المثقفين من دعاة التنوير ممن درس في المدارس التبشيرية أو الجامعات الأوربية، إلا أن الثقافة غير العالمة تشمل الجزء الأكبر من المجتمع، وعندما دعا التيار التغريبي إلى الثقافة الغربية، فإنه لم يسعَ إلى تدمير الثقافة العربية العالمة فقط، بل سعى إلى تدمير الثقافة العربية بشقيها العالمة وغير العالمة.

وبدهي أن السيطرة على الثقافة الاجتماعية (غير العالمة) المتمثلة في العادات والتقاليد واللغة والقيم والأخلاق والسلوك، وكل ما يكتسبه الإنسان من المجتمع الذي يعيش فيه منذ ولادته أمرٌ يهم التيارات التغريبية، وتسعى إلى تدجينه ترغيباً أو ترهيباً.

فقد ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تصورات اجتماعية أقرّت بتفوق المدنية الأوربية، وسعت إلى الاقتداء بالغرب الذي يستعمر بلادهم، وهؤلاء كانوا من أصحاب الثقافة الأوربية، وأغلبهم كان قد تلقى تكوينه الثقافي في أوربا أو في المدارس الأجنبية، ومنهم من عاش في البلاد الأوربية، واستمدّ مثله العليا في حياته من ثقافتهم التي لا تمتُّ إلى الحضارة العربية الإسلامية بسبب قريب أو بعيد[١٠٥].

وقد كان هؤلاء يمثلون نموذجاً للحياة المتحضرة، كان المجتمع في أغلب طبقاته يحلم بتقليده، وخاصة عندما يرى الأشرطة السينمائية التي تصور حياة تلك الفئات، ولعل هذا ترك أثراً كبيراً في خلخلة قيم المجتمع وعاداته. ذلك أن «العادات هي الماضي الذي يعيش في الحاضر، وهي وحدة تاريخية في الشعب، تجمعه كما يجمعه الأصل الواحد، ثم هي في قيامها على أساس أدبي في النفس، وفي اشتمالها على التحريم والتحليل، وتكاد عادات الشعب تكون ديناً ضيقاً خاصاً به، يحصره في قبيله ووطنه، ويحقق في أفراده الألفة والتشابك، ويأخذهم جميعاً بمذهب واحد، هو إجلال الماضي»[١٠٦].

(١٠٥) حسين، (الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر)، (١/ ٢٥٦ - ٢٥٧، ٢٥٩ وما بعد).
(١٠٦) الرافعي، (وحي القلم)، (٣/ ٣٧).

ويرى الرافعي أن الشرق العربي هو من دعا أوربا إلى بلاده والتسلط عليها، وذلك بانتحاله العادات الاجتماعية، الأمر الذي يقرب بين الجنسين، ويعين على اندماج أضعفهما في أقواهما، ويضيق دائرة الخلاف بينهما، فهذا الأمر، كما يقول، من أين اعتبرته «وجدته في فائدته للأوربيين أشبه بتليين اللقمة الصلبة تحت الأسنان القاطعة، وهل نسي الشرقيون أن لا حجة للغرب في استعبادهم، إلا أنه يريد تمدينهم؟»[١٠٧].

إن انتشار العادات الاجتماعية الغربية في زمان الرافعي ساعدها في ذلك دعم القوى التغريبية المنتشرة في مصر آنذاك، وبديهي أن ترتبط بها فئات اجتماعية تتأثر بها وتسعى إلى تطبيق سياسة تلك القوى فكراً وممارسة، حيث برزت نماذج التغريب في المسكن والمآكل والملبس[١٠٨]، وأطلقت الحرية للمرأة حتى تنسلخ من دينها وفضائلها[١٠٩]، وتعرت النساء أمام البحر[١١٠]، وانتشر المسرح الهزلي الذي ينقد عيوباً بما ينشىء عيوباً جديدة[١١١] وبذلك توثقت صلة فئة لا بأس بها من المجتمع المصري بالثقافة الغربية، وابتعدت بهم عن الثقافة العربية الإسلامية، وربما نظرت تلك الفئة إلى ثقافتها الأم نظرة التخلف والاحتقار، ووسمت المدافعين عنها بأصحاب المذهب القديم، وهذا مما زادها غربة عن ثقافتهم العربية العالمة والغير العالمة.

وقد أدرك الرافعي أن مناهضة الاستعمار والتيارات التغريبية التي تغزو أمم الشرق لا تكون بالغزو العسكري فقط، فهناك أيضاً التمسك بالصلاح الاجتماعي، وعدم الغفلة عن معاني الاستعمار[١١٢]، يقول على لسان ضابط إنكليزي: (... والأمة الأوربية التي تحتل بلاداً شرقية تجد فيها لصغائر الحياة جيشاً أقوى من جيشها، فعشرة آلاف جندي بعتادهم وآلاتهم لايصنعون شيئاً إلا الاستفزاز والتحدي وإثبات أنهم غاصبون. ولكن مائة قائل في عشرة آلاف مكان كهذا المسرح براقصاته ومومساته وخموره ورواياته، وبهؤلاء الرجال المخنثين الهزليين

(١٠٧) المصدر نفسه، (٣/ ٣٧).
(١٠٨) الرافعي، (وحي القلم)، (٢/ ٢٠١ - ٢٠٢).
(١٠٩) المصدر نفسه، (١/ ١٦٢ - ١٧٢، ١٩٤ - ١٩٩، ٢٢٤ - ٢٢٦، ٢٩٤ - ٢٩٥).
(١١٠) المصدر نفسه، (١/ ٤٣ - ٤٦).
(١١١) المصدر نفسه، (٣/ ٢٣٤).
(١١٢) المصدر نفسه، (١/ ٢٠٩).

الرقعاء الذين هم وحدهم معاهدة سياسية ناجحة بيننا وبين شباب الأمة؟... ولهذا يجب تعيين نقطة اتجاه للشباب)، تكون جذابة ومغرية، وفي الوقت ذاته محرقة (وما على السياسي في الشرق إلا أن يحمي ويدافع عن الرذيلة، فإن الرذيلة ستعرف له صنيعه وتحميه...)[١١٣].

إنها نظرة عراف يتنبأ بالأمور عن وعي حضاري تاريخي، وقد أثبت التاريخ أن الرافعي كان على صواب، فقد وجدت خطة تغريبية تسعى إلى ابتذال الأخلاق الشرقية في المجتمع العربي، وهو مايهدد ثقافته العالمة وغير العالمة وهي خطة هدفها الشباب الذين فتنوا بالتيارات التغريبية، حتى تنكروا لثقافتهم العالمة، فأصبحت تغريبية تتطابق مع الثقافة العالمة الأوربية، وهذا ما أدى بالتالي إلى تشويه ثقافتهم غير العالمة، حتى أصبحوا يرون (البعد بينهم وبين أهل الفضائل الشرقية كالبعد بين العالم والجاهل، ولو حققوا لرأوه بعداً في الغرائز لا في العقل...)[١١٤] وبذلك أنكروا تاريخهم وعاداتهم وتقاليدهم ولغتهم، وساروا وراء التيارات التغريبية التي ظهرت تحت اسم التجديد، مما أدى إلى انطباع أرواحهم وأمزجتهم بصور (الاجتماع الأوربي بما يحويه من فضائله ورذائله... فتريد هذه النفوس الرقيقة الجميلة أن تنسخ الرسم الإسلامي الشرقي، وتقرّ كل ذلك الأوربي في مكانه، وتلك هي نزعة التجديد)[١١٥].

وبذلك أصبح هؤلاء الشباب غربيين في ثقافتهم وفي طريقة تفكيرهم ومعالجة قضايا مجتمعهم وأمتهم، ولكنهم في نشأتهم الاجتماعية ينتمون إلى الثقافة غير العالمة التي ربّوا عليها، فتشربتها روحهم، وعلقت بعقولهم، وهذا ما أدى نتيجة عيشهم اللاواعي لتلك الثقافة وتفكيرهم من خلال الثقافة العالمة الغربية التي تلقوها وتبنوها عن وعي أو غير وعي، إلى حصول شرخ في ذواتهم، وتمزق بين الثقافة غير العالمة التي عاشوها في طفولتهم وشبابهم، وبين الثقافة العالمة الغربية التي بُهروا بها وتبنوها واتخذوا منها مرجعاً ومقياساً يحتكمون إليه في معاملة ثقافتهم غير العالمة ونقدها ومهاجمة ما ربّوا عليه ونُشئّوا عليه[١١٦]، الأمر الذي يؤدي إلى ضياع الذات وتمزقها بين الغرب والشرق. يقول الرافعي: «فأين الأخلاق الشرقية،

(١١٣) المصدر نفسه، (٢ . ٢٣٧).
(١١٤) الرافعي، (وحي القلم)، (٢/ ٢٨٩).
(١١٥) الرافعي، (تحت راية القرآن)، ص/ ٦٨.
(١١٦) الصدّيق، (الهوية والثقافة)، ص/ ٨.

وأين المزاج العقلي الصحيح لأمم الشرق. وما هذا الذي نحن فيه من روح لا شرقية ولا غربية؟...»[117].

فهم مُستلبون عموديًا (قطيعة عن الثقافة العربية الإسلامية العالمة وغير العالمة)، وأفقيًا (تلك القطيعة تفصلهم عن بنية المجتمع الأساسية وهي الشعب). وبذلك أصبحوا كالغراب الذي أراد أن يقلد القُبَّرة في مشيتها بعدما أُعجب بها فلم يفلح، فلمّا أراد أن يستعيد مشيته لم يتمكن من ذلك، فأصبحوا لا شرقيين يرضى عنهم أهلهم، ولا غربيين يرضى عنهم الغرب.

وهذه المسألة لا تتعلق بالقديم والجديد بحد ذاته، ولا بالتأخر والتقدم، ولا بالجمود والتحول، وإنما تتعلق بالأخلاق التي تجردوا منها، وبالدين الذي كفروا به[118]. من ذلك وصف الرافعي لرجل لسانه مرقع لا هو عربي ولا هو غربي، يقول: «ورأيته يتكلف نسيان بعض الجُمل العربية ليلوي لسانه بغيرها من الفرنسية، لا تظرفًا ولا تملحًا ولا إظهارًا لقدرة أو علم، ولكن استجابة للشعور الأجنبي الخفي المتمكن في نفسه، فكانت وطنية عقله تأبى إلا أن تكذب وطنية لسانه، وهو بإحداهما زائف على قومه، وبالأخرى زائف على غير قومه»[119].

وما سبب ذلك إلا ضعف العصبية للغة، وهو ما قادهم إلى الانسلاخ من تاريخهم، والخجل من قوميتهم، وربما قامت بأنفسهم الكراهة للغتهم وآداب لغتهم ولقومهم، عندها لا يستطيع الوطن أن يوحي إليهم بأسرار روحه لعدم التوافق، وينقادون بالحب لغيره، وتكون عواطفهم للأجنبي، ومن ثم تصبح قيمة الأشياء عندهم بصورها لا بذاتها، وبوهمها لا بحقيقتها، فكل شيء أجنبي في مذهبهم أجمل وأثمن، لأن ميلهم إليه، حتى إن الوطني قد يكون مثله أو أجمل منه، بيد أنه فقد الميل، فضعفت صلته بالنفس، ومن هنا جاءت مشاكل الشرق، كما يرى الرافعي، فليس في العالم من أمة عزيزة الجانب تقدم لغة غيرها على لغتها، يقول: (وأعجب من هذا في أمرهم أن أشياء الأجنبي لاتحمل معانيها الساحرة في نفوسهم إلا إذا بقيت حاملة أسماءها الأجنبية، فإن سمّي الأجنبي بلغتهم القومية نقص معناه عندهم وتصاغر وظهرت فيه ذلة، وما ذاك إلا صغر نفوسهم وذلتها، إذ لاينتخون لقوميتهم، فلا يلهمهم الحرف من لغتهم مايلهمهم الحرف الأجنبي)[120].

(117) الرافعي، (وحي القلم)، (3/ 171).
(118) الرافعي، (وحي القلم)، (3/ 250).
(119) المصدر نفسه، (2/ 296).
(120) المصدر نفسه، (2/ 34).

لقد أنكر الرافعي اقتباس العادات من أوربا، لأن الشرق شرق، والغرب غرب، وللغرب إقليم ومزاج وطبيعة وميراث يختلف عنا، ورأى أن أول الأدلة على استقلالنا أن ننسلخ من عاداتهم، فقد (كنا سادة الدنيا قبل أن كانت هذه العادات الغربية التي رأينا منها ومن أثرها فينا ما أفسد رجولة رجالنا، وأنوثة نسائنا على السواء)[١٢١].

ولايقتصر الرافعي على نقد سبل النهضة العربية، وإنما يبين رأيه فيما يجب أن تكون عليه، فهو لاينكر التبادل بين الحضارات أو التأثر والتأثير بين الأمم، وإنما حارب التقليد الأعمى الذي يقود إلى ذوبان الذات العربية في الذات الغربية، ونبه على مايجره التقليد من مشاكل اجتماعية، فالحضارة أمر واقع، ولاينبغي لأهل الأقطار العربية - كما يرى - أن يقتبسوا من عناصر المدنية الغربية اقتباس التقليد، بل اقتباس التحقيق، ولايكون ذلك إلا بعد إعطاء كل شيء حقه من التمحيص والتقليب على حالتيه الشرقية والغربية، لأن التقليد لا يكون طبيعة إلا في الطبقات المنحطة (وما قلّد المقلد بلا بحث ولا روية إلا أتى على شيء في نفسه من ملكة الابتكار، وذهب ببعض خاصية العقلية)[١٢٢]، والتقليد السخيف لا يُعرف له باب يلج منه إلى السخفاء إلا باب التهاون والتسامح، لذا يرى أننا قوم ابتلينا بتزوير العيوب في أنفسنا، وعدها في المحاسن والفضائل من قلة ما فينا من الفضائل والمحاسن (وبهذه الطبيعة المعكوسة نحاول أن نقتبس من مزايا الأوربيين، فلا نأخذ أكثر ما نأخذ إلا عيوبهم، إذ كانت هي الأسهل علينا، وهي الأشكل بطبعنا الضعيف المتسامح المتهاون...)[١٢٣].

ويبين الرافعي سبل النهضة العربية والتأثر والتأثير بين الشرق العربي والغرب الأوربي، فيرى أن (الفكر الإنساني إنما ينتج الإنسانية كلها، فليس هو ملكا لأمة دون أخرى، وما العقل القوي إلا جزء من قوة الطبيعة)[١٢٤]، ويقول: إن الفرق بعيد بين الأخذ في المخترعات والعلوم، وبين الأخذ من زخرف المدنية وفنون الخيال وأهواء النفس (وإذا نقلنا من الأدب والشعر

(١٢١) الرافعي، (وحي القلم)، (٣/ ١٧٥).
(١٢٢) المصدر نفسه، (٣/ ١٧٤).
(١٢٣) المصدر نفسه، (٢/ ٢٩٨ - ٢٩٩).
(١٢٤) المصدر نفسه، (٣/ ١٧٤).

فلندع خرافاتهم وسخافاتهم الروائية إلى لب الفكر وروائع الخيال وصحيح الحكمة، ولنتبع طريقتهم في الاستقصاء والتحقيق، وأسلوبهم في النقد والجدل، وتأتيهم إلى النفس الإنسانية بتلك الأساليب البيانية الجميلة التي هي الحكمة بعينها)[١٢٥].

إن ما يؤكد أصالة الفكر عند الرافعي التزامه بالدفاع عن الأمة إزاء كل دعوة تغريبية تنال من اللغة العربية أو الإسلام طيلة حياته، فلم ينحرف عن فكره هذا، ولم يكن متعصباً في دفاعه، بل جمع التراث والمعاصرة في خط تأصيلي مؤسس وفق الثقافة العربية الإسلامية بشقيها العالمة وغير العالمة، في حين أن بعض دعاة تلك التيارات التغريبية عادوا عن أفكارهم[١٢٦] وإلى هويتهم الأصيلة بعد أن دافعوا عن ثقافة غيرهم، فعاد هؤلاء إلى تيار الثقافة العربية، ولكن بعد أن ساهموا في تغريب الثقافة العالمة العربية، حتى أصبحت كما نراها اليوم غريبة في معظمها.

ثالثا - ثقافة الرافعي:

تعد ثقافة الرافعي نتاج البيئة الاجتماعية التي نشأ فيها، وخاصة الأسرة التي تعود أصولها إلى بلاد الشام، فأبوه القاضي عبد الرزاق الرافعي من طرابلس، وأمه أسماء الطوخي من حلب، ولهذا ظلت اللهجة الشامية تغلب عليه. وأسرة الرافعي في مصر أسرة قضاة، وقد اجتمع من الرافعيين في وقت واحد أربعون قاضياً في مصر، وقد عمل مصطفى صادق الرافعي كاتباً في بعض المحاكم[١٢٧].

أصاب المرض أذني الرافعي، فقطعه عن التعليم بعد أن نال الشهادة الابتدائية سنة ١٨٩٧م[١٢٨]، فانصرف إلى

(١٢٥) الرافعي، (وحي القلم)، (٣/ ١٧٤).

(١٢٦) يذكر مصطفى الشكعة أن نفحات رافعية عملت عملها في كل من طه حسين وأحمد لطفي السيد ومحمد حسين هيكل، فكتب طه حسين «على هامش السيرة» و «الوعد الحق» و «الشيخان»، وأحمد لطفي تحول من خصم للغة العربية إلى رئيس لمجمعها وشيخ لعلمائها، ومحمد حسين هيكل كتب «حياة محمد» و «في منزل الوحي» و «الصديق أبو بكر» و «الفاروق عمر». ينظر: الشكعة (مصطفى صادق الرافعي)، ص/ ٢٠٣ - ٢١٦.

(١٢٧) لمزيد من التوسع ينظر: العريان، (حياة الرافعي)، ص/ ٢٣ - ٢٦، ٢٧. ونشأت. كمال، (مصطفى صادق الرافعي)، سلسلة أعلام العرب، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٨، ص/ ٦. والجوز. مصطفى، (مصطفى صادق الرافعي: رائد الرمزية العربية المطلة على السريالية)، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٥، ص/ ٢١ - ٢٢.

(١٢٨) العريان، (حياة الرافعي)، ص/ ٣٠.

التحصيل الثقافي الذاتي، وحفظ القرآن الكريم وقراءاته وهو في سن العاشرة من عمره [(١٢٩)]، ثم حفظ نهج البلاغة[(١٣٠)]، وكثيرًا من نوادر العرب وأشعارهم [(١٣١)]، فهو يقول: «في أيام التحصيل كنت أقرأ كل ما أصابته يدي، وكنت أكثر من الملاحظة وأدقق فيها» [(١٣٢)]، وقد تعلم بعض الدروس في اللغة الفرنسية أيام المدرسة ثم هجرها[(١٣٣)]. ويذهب كمال الحاج إلى أن «ذلك يقوم اللسان في اللغة الأم، وهكذا سلم إنشاؤه من الركاكة فناسب بين الأفكار والألفاظ» [(١٣٤)]، وربما كان صممه محرضًا ودافعًا له نحو العلم، فعدم قدرته على السمع وانعزاله عن العالم بكل ضوضائه ومزعجاته جعله يغوص في ذاته متأملاً الكون والنفس الإنسانية، محافظًا على تراثه الثقافي وهويته.

إن ثقافة الرافعي هي جزء من ثقافة عصره استمدها من الواقع الاجتماعي الثقافي، بالإضافة إلى ثقافته التراثية التي حدت من تشكيل اتجاه تغريبي في فكره الذي يتسم بالأصالة والمعاصرة معًا. لقد قرأ قدماء العرب المسلمين ومحدثيهم، ويمكن معرفة الكتب التي قرأها من رسائله الخاصة وآرائه المنشورة، فمن البدهي أن قراءاته كانت كثيرة جدًا لا يمكن إحصاؤها، وأن ما ذكره منها كان من باب ذكر الأهم في تكوين الثقافة.

وفي إطار بيان الأسس المعرفية التي كونت ثقافة الرافعي، وحددت من ثم مواقفه الجمالية، ما نراه من أنه كان قد حفظ القرآن الكريم وأوصى الأدباء بقراءته، كما دعا إلى حفظ نهج البلاغة، والإطلاع على الكشاف وأساس البلاغة للزمخشري، وتاريخ الطبري [(١٣٥)]، وكتاب الأغاني، وكتب الجاحظ [(١٣٦)]، والمثل

(١٢٩) الرافعي، (وحي القلم)، (٣/ ٢٨).
(١٣٠) أبو رية، (من رسائل الرافعي)، ص/ ٢٦ - ٢٧، ٥٢ - ٥٣.
(١٣١) العريان، (حياة الرافعي)، ص/ ٣٠ - ٣١.
(١٣٢) الرافعي. مصطفى صادق، (مجلة الهلال)، كانون الثاني، ١٩٢٧م، ص/ ٢٧٥. نقلاً عن: البدري، (الإمام مصطفى صادق الرافعي)، ص/ ٢٧٦.
(٣٣) العريان، (حياة الرافعي)، ص/ ٣٢.
(١٣٤) الحاج. كمال يوسف، (مصطفى صادق الرافعي وأدبه)، رسالة قدمت إلى الدائرة العربية في الجامعة الأمريكية لنيل شهادة أستاذ في العلوم، بيروت، مخطوطة، ١٩٤٦، ص/ ٢.
(١٣٥) أبو رية، (من رسائل الرافعي)، ص/ ٢٦ - ٢٧، ٥٢ - ٥٣.
(١٣٦) ينظر: المصدر نفسه، ص/ ٢٦ - ٢٧، ٣٤، ٥٢ - ٥٣، ١٣٤. والعريان، (حياة الرافعي)، ص/ ٧٥ - ٧٦.

السائر لابن الأثير، ونجعة الرائد لليازجي، والألفاظ الكتابية للهمذاني، ويتيمة الدهر للثعالبي، والعقد الفريد لابن عبد ربه، وزهر الآداب للحصري (١٣٧)، ولطائف المنن للشعراني (١٣٨)، ورسالة العشق لابن سينا(١٣٩)، وشرح الكافية للرضي، ومتن التوضيح لابن هشام (١٠٤).

وعلى الأرجح أن الرافعي قرأ الإنجيل (١٤١)، فقد ضمن بعض آياته في كتبه النثرية، وهو يشير في أكثر من موضع من مؤلفاته إلى إطلاعه على جانب من الفلسفات الشرقية (١٤٢)، وقد عزم على وضع كتاب صغير يكون أشبه بقصيدة يعارض فيها سفرًا من أسفار التوراة كأناشيد سليمان (١٤٣).

كما يوصي الرافعي بقراءة كتب البلاغة والمنطق العربي واليوناني لأنها تفتق الذهن وينصح أيضًا بضرورة قراءة الثقافة الأوروبية، مثل كتب الاجتماع والفلسفة والأدب في لغاتها الأم، أو فيما

(١٣٧) المصدر نفسه، ص/ ٢٦ - ٢٧.
(١٣٨) المصدر نفسه، ص/ ٦٥ - ٦٦.
(١٣٩) الرافعي، (أوراق الورد)، ص/ ١٢.
(١٤٠) أبو رية، (من رسائل الرافعي)، ص/ ٢٤.
(١٤١) الرافعي، (كتاب المساكين)، ص/ ٢٥٢. يقول: «وتعجبني كلمة في الإنجيل لا أعرف أحدًا أحس تأويلها وبلغ حقيقتها، قال: «يجب أن تولدوا ثانية» ووضعها في هذا المقال هو تفسيرها، فإن الفرد يولد من الفرد ولكنه لا يصلح على ذلك، بل يجب أن يولد في صفاته وأخلاقه من المجموع الإنساني لتقع الملاءمة». ينظر في هذا المعنى: الكتاب المقدس: العهد الجديد، إنجيل يوحنا، دار الكتاب المقدس، بيروت، ١٩٨٠، الأصحاح /٢/، الآية /٣ - ٥/. ويورد الرافعي في «رسائل الأحزان» ص/ ٣٤ عبارة للسيد المسيح عليه السلام أخذها من الإنجيل، وهي: «من يهلك نفسه من أجلي يجدها». ينظر في هذا المعنى: إنجيل متى، الأصحاح /١٠/، الآية /٣٩/. ويتحدث الرافعي في الكتاب نفسه ص/ ٤٧ عن شجرة التين التي لعنها السيد المسيح عليه السلام والعبرة منها. ينظر في هذا المعنى: إنجيل مرقس، الأصحاح /١١/، الآية /١٢ -١ ٢/.
(١٤٢) الرافعي، مصطفى صادق، (رسائل الأحزان: في فلسفة الجمال والحب)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢، ص/ ٥١، ١١٨ - ١٢٠.
(١٤٣) أبو رية، (من رسائل الرافعي)، ص /٢٣١. ويبدو أن الرافعي لم يضع هذا الكتاب، أو ربما وضعه في رسائله التي لم تنشر حتى اليوم. المهم في الأمر أن الرافعي اطلع على التوراة أولاً، ومن ثم قرر محاكاتها، وهذا السفر يسمى كتاب الحكمة، لأن سليمان يخاطب ابنه ويعلمه الحكمة. ينظر: الكتاب المقدس: العهد القديم، سفر الأمثال، دار المشرق،و بيروت ١٩٨٩م، ص/ ١٣٢٠ - ١٣٥٩.

عرب منها، وكذلك قراءة كتابه الفلسفة النظرية (١٤٤)، وكتاب حضارة العرب لغوستاف لوبون، وتاريخ التمدن لكيزو، والسلطة والحرية لتولستوي، وأشياء عن شيللر وشللي (١٤٥)، ويبدو أنه اطلع على قصة آلام فرتر لغوته (١٤٦)، وقرأ لبرناردشو (١٤٧). ولشنبهور (١٤٨)، ورأى في كتاباته أنها أرقى من كتابات برغسون(١٤٩)، واعترف بتأثيره بأسلوب فكتور هيجو في البؤساء (١٥٠)، كما قرأ لأناتول فرانس، ورأى أن كتاباته - فيما عدا أفكار الإلحاد - محصول عقلي مفيد جداً(١٥١).

إذا لم يكن اطلاع الرافعي مقصوراً على الثقافة العربية وتاريخها وعلومها، بل جاوز ذلك كله إلى ما هو معرفة مطلقة. فقد كان لا يعرف لغة أوربية ولذلك فإنه كان يقرأ ما عرب منها إلى العربية، يقول إسماعيل مظهر عن الرافعي: «لم أكن ألقاه إلا استعجلني ترجمة كتاب عن علم من أعلام أوربة، مختاراً في الأغلب الكتب التي تدعو إلى حرية الفكر، وإلى نشر المبادىء العلمية الحديثة، وكأنه كان يعتقد أن الإيمان الصحيح لا ينبغي أن يقف عثرة في سبيل الفكر،أيا كان مصدره ومرماه»(١٥٢).

---

(١٤٤) أبو رية، (من رسائل الرافعي)، ص/ ٣٦، ٢٢، ٢٨ - ٣٩، ٤٠ - ٤١. يذكر الرافعي أن كتاب الفلسفة النظرية صدر مترجماً في بيروت في ستة أجزاء، وأصله اثنا عشر جزءاً، وفي الأجزاء الصادرة دراسات في علم الاجتماع والمنطق والفلسفة وعلم النفس والتربية والأخلاق. وقد بحث الجوزو عن هذا الكتاب في بعض المكتبات العامة فلم يجده. ينظر: الجوز، (مصطفى صادق الرافعي)، ص/٢٧٩.

(١٤٥) البدري، (الإمام مصطفى صادق الرافعي)، ص/ ٣٧٦ - ٣٧٧.

(١٤٦) أبو رية، (من رسائل الرافعي)، ص/ ٨٢، ٩١.

(١٤٧) الرافعي. مصطفى صادق، (على السفود)، دار العصور، مصر، ١٩٣٠، ص/ ٢٦ - ٢٧.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص/ ٨٦ - ٩٠.

(١٤٩) أبو رية، (من رسائل الرافعي)، ص/ ٨٣، ١٨٢.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص/ ٢٨٢. وينظر: العريان، (حياة الرافعي)، ص/ ٧٦.

(١٥١) الرافعي، (تحت راية القرآن)، ص/ ٢٩ الحاشية. وينظر: البدري● (الإمام مصطفى صادق الرافعي)، ص/ ٣٧٠ - ٢٨٢. وقد نصح الرافعي، إيضاً، بقراءة المجلات والصحف بغية المشاركة في الحركة الثقافية، والإطلاع على ما هو جديد فيها، فنصح بقراءة مجلة المقتطف والبيان والضياء، والصحف كالسياسة والرسالة. ينظر: أبو رية، (من رسائل الرافعي)، ص/ ٢٦ - ٢٧. والعريان، (حياة الرافعي)، ص/٧٥ - ٧٦، ٢٠١ وما بعد.

(١٥٢) مظهر. إسماعيل، (ارتحال صديق)، مجلة المقتطف، حزيران، ١٩٣٧م، نقلاً عن: البدري، (الإمام مصطفى صادق الرافعي)، ص/ ٢٨٠.

ويرى الرافعي أن أوربا لم تغن عن روح الشرق، ولا يغني الشرق عن فكر أوربا يقول: «أنصح بقراءة كتب الأديان قبل سواها، فإذا استوفى الشاب منها قانون ضميره فهو أبصر بعد بحاجاته، وليكن عربيًا شرقيًا، ثم ليقرأ ما يشاء ، فالصحة تجعل كل غذاء صحة» ويرى ضرورة «تهذيب المكتبة العربية فلسفيًا، وبيان أسرار حضارة الشرق في أديانه وآدابه، ونقل أسمى ما في الأدب الأوربي»[١٥٣].

ومن هنا نرى أن اتهام خصومه له بصاحب المذهب القديم اتهام غير صحيح بالدليل، فهو يفوقهم بأنه اطلع على الثقافتين العربية والأوربية معًا، على حين أن معظم خصومه لم يطلعوا إلا على الثقافة الأوربية، وبالتالي فإن موقفه أقرب إلى الموضوعية منهم. وهذا ما يثبت في الوقت نفسه مذهب الرافعي التأصيلي الداعي إلى الحداثة والمعاصرة، فهو لم يتقوقع على ذاته خوفًا من السقوط تحت السيطرة الأجنبية، ولم تعارض الحداثة إلا فيما يفقد الهوية والذات، ولم يرفض اقتباس الثقافات الأخرى التي تستوعب من قبل الثقافة العربية، فقد تفاعل بعمق مع الثقافات الأخرى، ولم يبق أسيرها، بل نجح في إقامة التوازن بينها وبين ثقافته وأدرك أن اتصال الشرق بالغرب سيؤدي إلى حركة تحديث، فأراد أن يصحح هذه الحركة حتى لا تنحرف فتصبح تغريبية، وكأنه يريد أن ينبه الشرق العربي على النموذج الذي ينبغي أن يحتذى لامتلاك الثقافة الصحيحة بعيدًا عن السقوط في التبعية والتغريب.

فالرافعي فيما تقدم، يريد أن يبني المثقف العربي بناء سليما خاليا من عقد النقص تجاه الثقافات الأخرى، ولذلك فهو يطلب من القراء إذا ما أرادوا امتلاك ناصية الثقافة والمعرفة أن يكتسبوا قريحة مستقلة، ودقة فكر، وملكة تقوى على الابتكار، ولا يكون هذا إلا بمواصلة التحصيل والجد والاجتهاد والتحقيق[١٥٤].

وقد جاءت مؤلفاته [١٥٥]صدى

(١٥٣) الرافعي، مصطفى صادق، (مجلة الهلال)، ص/ ٢٧٥. نقلاً عن: البدري، (الإمام مصطفى صادق الرافعي)، ص/ ٣٧٦.

(١٥٤) أبو ريّة، (من رسائل الرافعي)، ص/ ٢٦ - ٢٧، ٣٤، ٥٢، ٥٢ - ٥٣.

(١٥٥) امتدت فترة التأليف عند الرافعي من عام ١٩٠٣م إلى عام ١٩٢٧م زمن وفاته، فهناك كتب طبعت في حياته، وأخرى بعد وفاته، وثالثة لم تطبع حتى الآن.
أولاً: الكتب التي طبعت في حياته هي:
١- ديوان الرافعي: صدر الجزء الأول ١٩٠٣م، والثاني ١٩٠٤، والثالث ١٩٠٥م.
٢- ديوان النظرات: صدر ١٩١١م. //

لأفكاره التي وازنت بين الأصالة والمعاصرة، ولا شك في أن البيئة الثقافية الإجتماعية والسياسية التي عاش فيها الرافعي لها أثر هام في شخصيته الثقافية، ولا تشكل خروجًا عليها، فهو انطلق في تحديث ذاته من مبدأ الحفاظ على الأصالة العربية الإسلامية، ولم يتقمص نظمًا غربية تقود حتمًا إلى تغريب المجتمع العربي وانهياره من الداخل، كما أنه لم يكن بعيدًا عن الثقافة الغربية. إلا أن السؤال المطروح هو

// ٣- تاريخ آداب العرب: صدر الجزء الأول ١٩١١.
٤- حديث القمر: صدر ١٩١٢.
٥- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: هو الجزء الثاني من تاريخ آداب العرب صدر ١٩١٤.
٦- كتاب المساكين: صدر ١٩١٧.
٧- نشيد الاستقلال (اسلمي يا مصر): صدر ١٩٢٣.
٨- رسائل الأحزان: صدر ١٩٢٤.
٩- السحاب الأحمر: صدر ١٩٢٤.
١٠- تحت راية القرآن: صدر ١٩٢٦.
١١- على السفّود: صدر ١٩٣٠.
١٢- أوراق الورد: صدر ١٩٣١.
١٣- وحي القلم: وهو مجموعة مقالات جمعت بين عامي ١٩٣٤ و ١٩٣٧م.

ثانيًا: الكتب التي طبعت بعد وفاته:
١- الجزء الثالث من وحي القلم: جمعه محمد سعيد العريان (د.ت).
٢- الجزء الثالث من تاريخ آداب العرب: أصدر محمد سعيد العريان ١٩٤٠.
ثالثًا مؤلفات لم تطبع:
١- ملكة الإنشاء. ٢- كتاب الرسائل. ٣- كتاب فصيح الكلام.
٤- أسرار البلاغة. ٥- الكتاب النبوي. ٦- كتاب الأحزان.
٧- موعظة الشباب. ٨- شعراء العصر وطبقاتهم. ٩- أغاريد الرافعي.
١٠- أغاني الشعب. ١١- الفؤاديات.
لمزيد من التوسع حول مؤلفات الرافعي ينظر:
- العريان، (حياة الرافعي)، ص/ ٤٣ - ٥١، ٦٤ - ٩٠، ١٢٦ - ١٤٧، ٢٢٣.
- الحاج، (مصطفى صادق الرافعي وأدبه)، ص/ ٢ - ١٩.
- البدري، (الإمام مصطفى صادق الرافعي)، ص/ ٤٥ - ١٠٢، ٢٢٧، ٢٩٤ - ٢٩٥، ٢١٦، ٢٢٨ - ٣٣٠، ٣٨٩ - ٤٠٤، ٤١٤ - ٤٣٢، ٤٤ - ٤٤٨، ٤٥٨ - ٤٦٥.
- الجوز، (مصطفى صادق الرافعي)، ص/ ٥٥ - ١١٤.

لماذا كان الرافعي في ذلك العصر؟ وكيف تبنى مواقف مخالفة للتيار التغريبي السائد؟ وقد رأينا أن طه حسين نفسه كان أزهري النشأة، ومع ذلك فقد كان من دعاة الثقافة الغربية. ولعل الإجابة عن هذا السؤال تحتاج دراسة معمّقة في تاريخ عصر النهضة العربي، وربما كان ماعانته النهضة العربية من ظروف حرّض الرافعي على إتخاذ هذا الموقف المدافع عن الأمة إزاء الأخطاء المحدقة بها، والتي كان أكبرها الخطر الثقافي، فكانت ثقافته وماأبدعه ردود فعل على كل ماتقدم في المدخل من ظروف.

لقد استطاع الرافعي معرفة الواقع الإجتماعي الثقافي والسياسي، وحاول تغييره والتأثير فيه، فصدر عن ثقافة أصيلة تنتمي إلى ثقافته الإجتماعية، ولم يقم بإسقاط ثقافة مخالفة، وبدهي أن هذا الأمر لن يؤدي إلى شرخ بين العمل المبدَع والواقع المعبَّر عنه، لأنه يعبر عن هموم وقضايا تهمّ الواقع الإجتماعي، وبذلك يبدو منسجمًا مع هذا المجتمع. أما حين يصدر المبدع عن ثقافة غريبة مخالفة لمواقف المجتمع من الله والإنسان والكون، فإن هذا الأمر يؤدي إلى حصول شرخ في شخصية المبدع.

ثقافة الأطفال في مواجهات القرن الجديد

نزار نجار *

تُصاب الثقافةُ بالدّمار إذا انقطعت فاعليتها في البُنى الاجتماعية، وتُسْلِمُ الجماهيرَ ذات الروابط الواهية إلى جبروت التلاعب الذي تمارسه أجهزة الإعلام والتثقيف.. لكنّ الأخطر من ذلك أن يتعلّق الأمر بالأطفال. أطفال اليوم هم غير أطفال الأمس، أطفال اليوم يختلفون، إنهم تلاميذ الكومبيوتر والفيديو والأنترنيت والليزر والاستكشاف الفضائي إنهم يقفون على هشاشة البيئة الأرضية التي تشكّل خطراً كبيراً يُضاف إلى خطر التدمير النووي..

(*) نزار نجار: أديب وباحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية. من أعماله: «في أدب الطفل».

وهذا عـصـر المعلومـات والثـورة العلمـيـة، هذا زمن العـولمة والاتّصـالات السـريعـة الواسـعـة، زمن التبـادل الشـامل الإجـمـالي بين مـخـتلف أطراف الكون، يتحوّل العالَم إلى محطة تفاعلية للإنسانية بأكملها، والعولمة الوافدة هي نموذج القرية الكونيـة التي تربط بين الناس والأمـاكن، ملغيـة المسافـات، ومقـدّمـة المعارف بدون قيود.. وهذا التصوّر المبدئي مضلّل، لأنّ الأمــر ليس كــذلك! ليس كــذلك على الإطلاق؛ فــالطرح ذاته يلغي الآخــرين، ليكون امــتـداداً للنظام العـالمي، النظام الاستهلاكي العالمي، امتداداً لفقدان الهوية والخصوصية، فنحن-كعرب- سنذوب في منظومـة العـولمة، وسنتّبع أنماطًا جـديـدة، لاهوية لهـا ولاخصوصيـة، سندور في فلك إطار سوق كونية مبنية بمقاييس وآليات مـسـتمـدّة من نمط الحـيـاة الأمـريكيـة من الاقتصاد والسياسة والاجتماع والثقافة...

وهكذا سنجـــد في ممثلي الدول الكبرى، وفي الشركات متعدّدة الجنسيات، والمنظمـات العـالميـة طمـوحنا، وأنّنا لهم تابعــون، وبأحــلامــهـم مــرتبطون، ولما سيرسمونه لنا منفّذون سنجد أنّنا مجتثّون من جذورنا، مقتلعون من أرضنا، ننظرإلى الكون نظرة الحـيـران، ندير وجـوهنا إلى حيث يريدون،ننفعل بانفعـالاتهم، ونتـأثّر بتــأثّراتهم، لا عـــمق لنا ولا ذاكـــرة ولاقـيم.. ولماذا نتـعب أنفـسنا؟ لماذا نجهـد أرواحنا؟ لماذا نكدّ ونكدح! وهناك من يفكّر وينظّم ويرتّب وينسّق، ثم يقول:

- تعالوا إلى آلة استهلاكية انتاجية لاتكفّ عن الاستـهـلاك والانتـاج دون أية تساؤلات.. لا تتـعـبـوا أفكاركم ، فـالنظام الجديد، النظام العالمي الجديد لا يشير إلاّ إلى اللحظة الراهنة، ولايتـحـدّث إلاّ عن المستقبل.. أمّا الماضي فلا قيمة له. لأنّ هذا النظام لا مــاضي له، كلّ البـشـــر لاماضي لهم، حتى لو كان هناك ماض فلا أهمـيـة له، كلّ شيء سـيكون جـديداً، كلّ شيء سيكون طازجاً في إطار العولمة، تخلّوا عن شخصياتكم، تخلّوا عن ذاكرتكم، تخلّوا عن هويتكم، تخلّوا عن قيمكم، هذا العالم الجديد لاخصوصية له ولا مركز له، وأنتم يا أبناء البشرية لا مركز لكم ولاخصوصية، لاتواصل ولا انتماء، لا وطن ولا أسرة، أنتم في عالم الاستهلاكية العالمية، ونظام العولمة الجـديد!..وفي ظلّ هذه الأفكار الجديدة يفتح أطفالنا أعينهم على الحياة، ثورة في المعلومـات، ثورة في الاتّصــالات، ثورة في الأفكار، والأبوابُ تُطَرقُ بعنف، والقـرن القـادم، الألفيـة الثـالثـة التي سـتبدأ بعد شهر، ومستقبل العالَم هذا المستقبل الذي يشبـه السـفـر في الظلام، وظاهرة نمو المعلومـات يـومًــا بعـد يـوم، المعلومــات

تتضاعف، والتطورات المتلاحقة تداهم كلّ شيء، كل شيء...

إنّ عقارب الساعة تسير بسرعة فائقة إلى الأمام، وأطفالنا أمانة ومسؤولية، أمانة في أعناقنا، ومسؤولية لكسب المستقبل، فلابد من إعداد أنفسنا، وإعداد ناشئتنا وأطفالنا لاحتواء التطوّرات القادمة، ولا يساورنا القلق على مستقبل الأجيال القادمة ما دمنا نضع نصب أعيننا استباق الزمن، والتكيّف مع مستجدّات العصر، واستشفاف المستقبل، واستشراف الآتي، وخوض التجارب بثقة وثبات وإرادة ووعي...

الطفل والتلفاز

أطفالنا يقضون أوقاتًا طويلة في مشاهدة التلفاز، ويمكن أن تعتبر الفيديو أقلّ وأكثر فائدة علمية وثقافية، لأنّ المشاهد يستطيع أن يختار بوساطته أية مادة علمية أو أدبية أو تاريخية يهمّه عرضها...

أمّا التلفاز فهناك مشكلة إضاعة الوقت والتأثر بمشاهد متباينة (من العنف إلى الخيال إلى الطبيعة إلى الحيوان إلى عالم الفضاء...) برامج وبرامج تهجم عليه، خطّط لها الكبار ولم تحقّق الحدّ الأدنى من القيم المعرفية أو الخلقية أو التربوية، برامج للضحك، برامج للمتعة، والتلفاز لغز، خرافي، يهبط على البيوت، يأسر القلوب، يلعب دور المحرّك والقاطرة، إنّه بجراته يصل إلى أكثر الأمكنة خفاءً وامتناعًا، يصل إلى المدارس، والمشافي، والمياتم، وأقسام الشرطة والسجون، ليس هناك مكان لا يستطيع الوصول إليه، إنه ساحر إعلامي، والشاشة الصغيرة وسيلته إلى الأطفال، وهي لا تراعي الحدّ الفاصل الهش بين الخيال والواقع لدى الأطفال!.

كل شيء يكون جاهزًا للطفل، الشاشة الصغيرة تضيء والأطفال يقيّدون أمامها، فماذا يقول ذوو الخبرة؟...

يذهب المتشائمون إلى رصد الآثار السيئة على أذهان الأطفال وسلوكهم، ومن المؤكّد أنّ هؤلاء المتشائمين أكثر عددًا، فهم ينادون بحملة من أجل تحسين البرامج، برامج الأطفال، وتأجيل بثّ البرامج الأخرى المحمّلة بالعنف والجنس إلى ما بعد الساعة العاشرة والنصف ليلاً.

وفي هذا المجال تدرس ليليان لورسا، مديرة مركز البحوث في المركز القومي الفرنسي، منذ خمسة عشر عامًا، سلوك الأطفال أمام الشاشة الصغيرة، وقد ألّفت عددًا من الكتب وهي تقول في هذا الإطار: إن الطفل يتعلّم بوساطة التشرب أو الإشباع، أي أنه يتعلّم من دون معرفة، وما يتشربه من التلفاز هو العنف...

أمّا في الولايات المتحدة، فتبدو الدراسات المتعلّقة بتأثير التلفاز على

الطفل ذات نتائج وخيمة، لأن ٨١٪ من البرامج هناك تتضمّن مشاهد عنف، وبعد عرض «رحلة إلى حافة الجحيم» الذي تمحور حول مشهد الانتحار بطريقة الروليت الروسية (طلقة واحدة في مخزن المسدس) انتحر ٢٩ شخصًا بالطريقة نفسها في الولايات المتحدة، (وكانت أعمارهم تتراوح بين ثماني سنوات و٣١ عامًا).

إنّ الطفل الذي يظلّ وحيدًا، ولمدة طويلة، يشاهد التلفازولاسيّما البرامج العنيفة، لن يكون طفلاً سعيدًا، وكل شيء يتوقّف في هذه الحالة على الإطار الأسري وعلى توجيه الأهل ومسؤولية الأبوين؛ والفيلسوف فرانسوا مارييه وضع كتابًا متميّزًا بعنوان: «دعوهم يشاهدوا التلفاز!» فهو يرى أن خوف الكبار من التلفاز تبرير يتقدّم به الكبار لتغطية جهلهم بالنتائج، أو تخوّفهم منها، وإذا ما شاهد الأطفال التلفاز لفترات طويلة فإنّ ذلك يعود إلى سوء الإطار الاجتماعي (ولاسيّما المدرسة) ولا يعود إلى مسؤولية واضعي البرامج التلفزيونية!.

فهل يسيطر الأطفال على التلفاز أكثر من أهاليهم؟!

المسألة في نظر المتفائلين ثقافية، لأنّ الأطفال يولدون اليوم مع التلفاز، وبفضله يتمكّنون من تطوير أنفسهم، وتحصيل معارفهم، ورفع مستوى ذكائهم، وشعورهم بالزمن أكثر، وهو ما لا يدركه الكبار!!

وعلى ذلك هل سيكتشف الأطفال بأنفسهم ما ينفعهم وما يضرهم؟... ثم هل يمكن أن نثق ثقة عمياء مطلقة بواضعي البرامج التلفزيونية ومؤلّفيها ومخرجيها؟... هل نقول إنها مسؤوليتهم، ونحن ما دورنا، ما أثرنا في ذلك كلّه...

هل انتهى زمن الكتاب؟ هل انتهى زمن الحكاية المكتوبة، والرسوم والأحرف الجميلة؟ هل فقدت سحرها هذه الأشياء!

ما أكثر الذين يقولون اليوم: أطفالنا لايحبّون القراءة، لكنهم مدمنون على مشاهدة التلفاز!...

الطفل -اليوم- لم يعد بحاجة إلى مايعرضه التلفاز من حكايات خرافية وعرائس هزيلة... هذه كلّها تخطّاها الزمن، ولم تعد تترك أي أثر في نفسه، سوى الاستخفاف بها والانصراف عنها، لقد دخلت المسلسلات الأجنبية ووجدت طريقها إلى الشاشات لملء ساعات الإرسال وهذا سيكون له أثر خطر، ومدمّر بالنسبة إلى الصغار... لأنّ هذه المسلسلات ستعزلهم عن جذورهم وانتمائهم الطبيعي، وسيلتحق عندئذ الطفل بحضارة ليست حضارته، وسيصبح عنصرًا تائهًا منبتًا عن أرضه ووطنه... فما العمل؟!

لقد حلّت وسائل الإعلام محل الوالدين، بل حلّت محل المدرسة والمعلمين، صارت تنقل العلوم والمعارف إلى الأطفال، وصار التعليم خارج المدرسة، معلومات ومعلومات تصبّ، ومحطّات التلفزة لاتتوقّف والقنوات الفضائية تتسارع وتتصارع لتقدّم الأبهى والأروع، وصار هذا الجهاز (التلفاز) الوالد الثالث لكل طفل، صارت له مرتبة مهمّة في الأسرة، لم يعد ضيفًا بل مشاركًا في مسؤولية إعداد الطفل وتثقيفه، وهذه شخصية الطفل وثقافته بدأت تتشكّل من خلال التلفاز وهو العامل الرئيس المنافس الأول لدور الأهل والمدرسة، إنّه يقدّم الموسيقى، ويقدّم الألوان، يقدّم الحركة، ويقدّم الأشياء الجذابة، فماذا يريد الطفل أكثر من ذلك، ونحن ما دورنا تجاه هذا المطياف الهابط علينا، والمحتلّ أفضل ركن من بيوتنا؟.

لابدّ من وجود التلفاز التربوي والتعليمي والتثقيفي وهو غير التلفاز الذي يعرض ما هبّ ودبّ من برامج ومسلسلات..والمهمّة صعبة وشاقة، لابدّ من وجود قنوات عربية متخصّصة للأطفال تقدّم الأجود والأنفع والأفضل، تهتمّ بالأسرة والطفل معًا، وبما يواكب التطور العالمي، تُعنى بأساليب التفكير العلمي عندالأطفال من خلال برامج تهدف إلى مشاركة المشاهد للشاشة، بحيث لا يصبح المشاهد مجرّد متلقٍّ فقط، بل مشاهد مشارك حتى يُسمع رأيه، وتُفتح عيناه على المستقبل الذي يحمل كثيرًامن المفاجآت، وهذه القنوات العربية لابد أن تستعين بأفضل المربّين وأفضل المعلمين لتسجيل الدروس، لابد أن تستوعب تقنيات الانتاج المتوفرة والمتعدّدة لشرح الدروس، لابدّ أن تصل إلى أكبر عدد ممكن من الأطفال العرب في كل مكان، حتى يمكن متابعتها بانتظام في المنزل..

ونحن نريد من الجيل أن يحصّل المعلومات ويحافظ عليها ويحولها إلى معارف يستفيد منها بعقل واع وادراك سليم، لذلك علينا الاهتمام بالبرامج الموجّهة إلى الأطفال دون السادسة وتقديم الثقافة العلمية الحديثة المبسطة والابتعاد ما استطعنا عن الأفلام والمسلسلات التي تعمل على تسطيح العقل وتغييب الوعي تمهيدًا لتزييف الإرادة واستلاب الشخصية.. ولابأس من الاهتمام بالرياضة وبث روح المنافسة وانتشال الأطفال من كسلهم وتوعيتهم بالطريق السليمة...

الطفل والكومبيوتر:

جاء العالم الانكليزي شارلز باباج- وكان مدرّسًا للرياضيات في جامعة كمبريدج- بفكرة صناعة آلة محلّلة أو دماغ آلي، بإمكانها القيام بعمليات حسابية معقدة، وكانت هذه بداية رحلة الكومبيوتر، لكنّ التقدم التكنولوجي في القرن التاسع

عشر كان محدوداً، لذلك لم يتمكن العالمان باباج ولوفليس من تطبيق نظريتهما الجديدة، وتمّ بناء آلة بدائية جدًا، أمّا أول محاولة جادة لصنع آلة الكومبيوتر فكانت عام ١٩٣٠، عندما قام المهندس الألماني كونراد زوسي بانتاج دماغ آلي أطلق عليه اسم زدا، وقد قام هذا الكومبيوتر بعملية ضرب معقّدة خلال ثلاث ثوان، إلاّ أنّ أجهزة زوسي كانت بطيئة جدًا، ولذا تقدّم زوسي عام ١٩٤٠ باقتراح إلى الحكومة الألمانية يطلب فيه مساعدته على انتاج أنابيب الكترونية تجعل أجهزته أكثر سرعة وفعالية، إلاّ أن هتلر رفض دعم هذه التجارب مادّيًا لأنه كان مشغولاً بحربه مع الدول المجاورة.

وتابع زوسي أبحاثه وأنتج عام ١٩٤٤ جهازًا متطورًا أطلق عليه اسم زد ٤، وللأسف تمّ تدمير كل أجهزة زوسي عندما قصف الحلفاء برلين في نهاية الحرب العالمية الثانية... وعلى ذلك واصل العلماء تحسين ما أخذوه عن زوسي حتى صار الكومبيوتر إلى ما هو عليه في يومنا هذا...

في الولايات المتحدة يسعون وبشدة لتأهيل أطفالهم كي يكونوا قادرين على مواجهة العصر التكنولوجي القادم، جميع المدارس تقوم بملء فصولها بآلات ذات سرعة عالية ومرتبطة مع شبكة خدمات وتستخدم هذه الآلات الكمبيوترية كأدوات لتسهيل تعليم المواد الدرسية ومع مقارنة الطلاب في النمسا وألمانيا وهولندا فالتلاميذ الأمريكيون أقل علمًا بالحاسب الآلي، لكن اليابانيين الذين لم يبدؤوا بشراء الحاسبات الآلية الشخصية للمدارس الابتدائية والمتوسطة حتى عام ١٩٩٠ لحقوا بالأوربيين وسبقوهم في هذا المجال.

يقول كريس نونان رئيس تحرير كلاس روم كونكت:

إن الوقت الذي يمضيه الطفل على الحاسب الآلي في البيت قد يكون أكثر قيمة من الوقت الذي يمضيه مع الحاسب الآلي في المدرسة، ومساعدة أولادنا ليصبحوا مثقفين بالكومبيوتر لا تعني اعتزالنا وظائفنا...

الطفل في أمريكا يبدأ بالتعلّم على الكومبيوتر وعمره ثلاث سنوات وهو جالس على ركبة والده، والأطفال قادرون فكريًا أكثر من مهاراتهم الحركية وقدرتهم على القراءة والكتابة، وكذلك يأخذ الأطفال من آبائهم كل هواياتهم تلقائيًا، وكلما جلس الأب إلى جهاز الكومبيوتر أصبحت هذه العادة محبّبة إلى الطفل، والقدوة الحسنة خير من النصيحة.. ولكن كما يقول «آلن جلن» عميد كلية جامعة واشنطن للتعليم:

– لا تسمح لطفلك أن يصبح مدمنًا على الألعاب لأنّ استعمال الحاسب الآلي قد يصبح فارغًا بالنسبة إلى الطفل؟

وهذه المقولة تصدق على كثير من الأطفال الذين شُغفوا بهذه الآلة المعاصرة..

إنّ الطفل في المجتمع هو العنوان الذي نقرأ به المستقبل، وبدخول الكومبيوتر أصبح ملء الفراغ في اللهو واللعب يأخذ منحى جديداً، عما كان، ودون الاستعداد الكافي الذاتي للطفل، وهذا الجهاز صار يستقبله ويتعامل معه لأنه دخل حياته، ما إن يفتح عينيه حتى يجده أمامه، فما العمل؟!.

جلّ ألعاب الكمبيوتر موجهة للأطفال /للأعمار الصغيرة أو للإنسان في مراحل حياته المبكرة/.

ولابدّ من الإشارة أنه وبتأثير هذه الألعاب، ألعاب الكومبيوتر على الأطفال والناشئين يتحدّد الشكل العام لتفاعل هذه الشخصية مع الإمكانات التقنية للكومبيوتر، وإن تلك الألعاب التي تستخدم جزءاً صغيراً من إمكانات الكومبيوتر هي ضارة لتلك الدرجة التي بإمكانها أن تولد اهتمامات ناقصة أو معلومات خاطئة عن امكاناته الحقيقية..

والكومبيوتر هذا يصرف الطفل عن تطوير علاقاته الاجتماعية وتحسين مهاراته العامة، بالإضافة إلى أخطاره الأخرى من إضعاف للنظر، وزيادة الإرهاق النفسي، وظهور بعض أمراض الحساسية، وتأثيره على الدورة الدموية ودقّات القلب، ولكن تأثيره على الأطفال أخطر لأنّ أجسامهم مازالت في طور النمو والنضج.

- الأطفال من ٦-٩ سنوات يجب ألا يتعاملوا مع الكومبيوتر أكثر من ٣٠ دقيقة يومياً.

- الأطفال من ١٠-١١ سنة ٤٥ دقيقة مع راحة ١٥ دقيقة خلالها.

- الأطفال من ١٢-١٣ سنة ٦٠ دقيقة ومعها استراحة ٢٠ دقيقة .

- الأطفال من ١٤-١٥ سنة ٨٠ دقيقة.. مع فترات راحة في الهواء الطلق، وتحريك الجسم..

والخطر الآتي من الألعاب المستوردة ملحوظ، لأنه يحمل في طيّاته معلومات وأخلاقاً بعيدة ومختلفة عن أخلاقنا وعاداتنا، وقد تكون مناهضة ومغايرة لأفكارنا..

غير أنّ هناك منهجاً مقترحاً لأطفال الغد الذين يريدون التعامل مع لغة المستقبل (الكومبيوتر).

- التركيز على برامج الرياضيات والحساب والاحصاء (الرياضيات لغة العلوم الطبيعية والاجتماعية) وهي تساعد على التفكير العقلاني والدقة العلمية والمنطق التحليلي.

- تعليم مبادىء الكومبيوتر الأساسية.

- التوسّع في العلوم الحديثة وتطبيقاتها.

- احـراز مـهـارات في الاتّصـال واكتشاف المعرفة واستعمالها بفعالية.

- يجب أن يكون للألعـاب طابع إنساني يوافق قيمنا العربية الأصيلة.

- أن تكون لألعاب الكومبيوتر قيمة علمية وليس الهدف منها التسلية فقط بل زيادة المعلومات وصقلها.

- الاستفادة من امكانات الكومبيوتر المتنوعة والاهتمام باللغة وتفاصيلها وجماليّتها...

- استخدام الكومبيوتر لصالحنا ولتحقيق أهدافنا وطموحنا...

الطفل والأنترنيت:

يزداد الاعتقاد ان الأنترنيت بات يستهوي بعضهم إلى درجة الادمان، كما كان الأمر بالنسبة إلى المذياع والتلفاز والفيديو، وجاء في أخبار صحيفة بريطانية أنّ قاضيًا أمريكيًا حرم امرأة من حضانة طفلها لأنه عرف انها مدمنة أنترنيت ومنح زوجها حقّ حضانته!.

ويذكر الباحثون قصّة طفل يبلغ من العمر (١٢/عامًا)، كان يعيش مع والدته بعد أن تخلّى عنه أبوه، وصل وزنه إلى أكثر من ثمانين كيلو غرامًا بسبب قضائه (٧٠) ساعة من الأسبوع بصحبة الكومبيوتر منها /٤٠/ ساعة أمام الأنترنيت وقد أدّى هذا التواصل المستمر إلى أنه كان يخاطب الآخرين في أنحاء العالم، مما كبّد أمه مبالغ طائلة دفعت إلى شركة الهاتف!

ويطلق أحد الصحفيين على شركةSega اسم «مفترسة الأطفال» لأنّها تمارس احتكارًا غير قانوني على حساب المشتركين بالأنترنيت وتجهّز برامج لملء الفراغ، والتواصل مع اللهو والمتع الأخرى...

وفي هذا العالم المصطنع بكامله ليس هناك ما يمنع من ممارسة أكثر الألاعيب دناءة وقذارة، وهناك نوع جديد من الألعاب ينتظره مستقبل عظيم الاغراء، إنه «المجون التقني» ففي اللعبة المسماة «فاليري المتخيلة» "VV2"يقدّم إليك «آنسة ذات طباع أكثر من متحررة، تستجيب لرغباتك كلّها» إنه معرض للهذيان! والوقت قد حان للاستجابة إلى شهوات الشاذين!!

.لكنّ أبحاث علماء النفس تؤكّد على أن الأنترنيت يستخدم في معظم الحالات لكي يحلّ محلّ ما يعود على المرء عادة بالسعادة مثل العلاقات الاجتماعية السويّة.. وإشباع الهوايات والاهتمامات الأخرى.

والطفل كائن يرغب بالمعرفة والاطلاع، ولابدّ من تزويده بالمعلومات التي تسهم في تنمية قدراته على التفكير

والمعرفة، وحين يكون لديه جهاز متطوّر، يسخّره لتطوير معارفه وتنميتها، يستحقّ أن يدخل الألف الثالثة بجدارة ورقيّ علمي..

والنشاط الحرّ الموجّه يُعطي أُكُلَه، فهو يثري حصيلة الطفل الثقافية والمعرفية، يهذّب الذكاء، ويقوّي التفكير، وعلينا الا نحمّل العلم الحديث المعاصر اللوم والعتب بقدر مانحمّل الشركات المنتجة والمبرمجين والمشرفين على إعداد هذه الأفلام والبرامج، وحين نعمل على تحصين أطفالنا بالقيم الأخلاقية السامية، وننمّي شخصياتهم تنمية علمية موضوعية، نصل إلى الغاية المرجوة، والهدف المنشود، ونبعد عنهم مخاطر «الأنترنيت» وسلبياته، بل ونجعل منه أداة خير ومعرفة، ونعزّز به السلوك الحسن، والتثقيف القويم..

وممّا يُبهجُ النفس ويسرُّ الخاطر آن تخصّص بعض مجلاّت الأطفال العربية بابًا لعالم الكومبيوتر (لغة المستقبل)، متقنًا يخاطب عقول الصّغار وينهض معهم إلى استقبال الانفجار المعرفي والمشاركة بقوة في مواكبة العصر واستشراف الآتي.. مع استعراض آخر مستحدثات العالَم..

الطفل واكتشافات الفضاء:

كل يوم هناك جديد، كل يوم هناك أقمار صناعية تُطلق، ومركبات تجوب الفضاء، إنها محاولات جسّ للعالَم الخارجي، روّاد الفضاء من هنا وهناك، يمتطون مركباتهم أو قمراتهم وينطلقون، ينطلقون إلى القمر، ينطلقون إلى الكواكب البعيدة، والطفل يصغي ويتأمّل ويناقش ويرى ما لم تره الأجيال من قبل، يرى الطائرة، ويشاهد عابرة المحيطات، وهذا العالَم من حوله يضجّ بالجديد، يضجّ بآخر الاكتشافات اليوم كُشفَ فضاءُ الكوكب الأحمر، وغدًا ستنطلق الأبحاث نحو الزهرة وبعد غد إلى الشمس!.. إلى المجرّات البعيدة، فما مكانه من ذلك كلّه؟!

هل سيظلّ يقف ويسمع ويتأمّل؟.

هل سيظلّ يحلم بالطيران والانطلاق بعيدًا عن كوكب الأرض؟

إنّ العالَم يتقدّم ولابدّ لأطفالنا أن يتقدّموا أيضًا، لابدّ لأطفالنا أن يستعدّوا لاستكشاف الفضاء..

وهذا الاستكشاف المتواصل يؤثّر في حياة أطفالنا اليومية.. فهل يمتلكون آلة حاسبة صغيرة أو ساعة رقمية؟

إنّ هذه الأشياء صنعت بعد القيام بالأبحاث في برامج الفضاء ومن أحدث التطوّرات في هذا المجال، إقامة محطّات فضائية تجوب وتدور على ارتفاع حوالي أربعمائة كيلومتر من كوكب الأرض.. ويقوم مكوك فضاء بنقل أجزائها إلى المدار المحدّد لها..

وسوف تعمل محطة الفضاء كموقع لإطلاق سفن الفضاء من رحلاتها إلى كواكب المجموعة الشمسية، كما يمكن للمركبات الفضائية الهبوط على المحطّة للتزوّد بالوقود، وستضمّن محطة الفضاء عدة وحدات يُطلق عليها «الوحدات المتخصّصة» للمعيشة والعمل وتقديم الطعام وخزانات الأوكسجين، ويمكن استبدالها عند اللزوم بواسطة مكوك الفضاء.

وأثناء تناول الطعام سيواجه روّاد الفضاء بعض المشكلات، فالطعام الجاف يمكن أن يتبعثر بسبب انعدام الوزن، ولهذا تُجهّز أطعمة الفضاء في شكل حساء سميك حتى يمكن التحكم فيها بأدوات المائدة.

وسوف يعيش نحو اثني عشر فرداً كطاقم تشغيل على متن محطّة الفضاء لفترة تصل إلى ستة أشهر في المرة الواحدة، لهذا صمّمت أجزاء المحطة لتكون مريحة بقدر الإمكان فأجنحة النوم ستحتوي على مكتب وضوء للقراءة وتلفزيون صغير كما أن هناك حجرات للجلوس والراحة وأمكنة للتمرينات الرياضية..

هذا ليس خيالاً علميًا، إنّه الواقع، إنه الحقيقة.. والطفل يصغي ويسمع وسيكون له أثر في نهوض معرفته فهو على مشارف الألفية الثالثة، على أبواب القرن الجديد، وما يصلنا من اكتشافات الفضاء القليل القليل، والأبحاث متواصلة، والتجارب مستمرّة وهو ابن هذا العصر المتسارع نحو المعرفة، نحو غزو العالم الخارجي واكتشاف كل مجهول، وماعلينا إلاّ أن نواكب تقدّم العالم من حولنا، لأنه سوف يرى في المستقبل أموراً غريبة وممتعة حقّاً، في كل مجال، في الطيران.. في محطات الفضاء في ريادة العالم الفضائي المجهول، في السباحة بين الكواكب، أدوات جديدة تتوافر، واتّصالات حديثة تتجدّد، ومجالات العلم والتقنية تولد يومًا بعد يوم، آفاق المستقبل مفتوحة فلنهيء أطفالنا لها، ولنتح لهم سبل العلم والمعرفة، ومع تغيّر طرق التفكير، مع ولادة جيل جديد لابدّ أن نواكب المسيرة بإرادة وعزم وصدق ومحبّة وتفاؤل، وغرس لكلّ النوايا الطيّبة والأفكار الجميلة..

في الغد سنكون على موعد مع سفينة فضائية وسننتقل من بيتنا الأرض إلى كواكب أخرى.. فاستعدّوا جميعًا.. واضبطوا حواسيبكم الصغيرة!..

الطفل ومستقبل البيئة:

هذه الأرض التي نحيا فوقها بحاجة إلى أن نحبّها، وحين نتعامل معها على أساس الحبّ تبقى جميلة، والجمال هو جوهر مناصرة البيئة، والدفاع عنها..

علينا أن نحترم الفطرة وأن نقدّر هذا الترابط البديع بين كل الأحياء التي تعيش فوقها، علينا أن نقدّر هذا الترابط البديع بين مكونات الحياة على هذه الأرض والإنسان بالدرجة الأولى... الماء، والهواء، والتربة، هذه أرضنا، وهذا كوكبنا الجميل لكنّ ظاهرة التلوّث بدأت تنتشر، حتى صارت هذه الظاهرة الشغل الشاغل لدول العالم، والتلوّث لم يعد مقتصرًا على مناطق أو بلدان محددة، بل امتدّ ليشمل جميع أرجاء الكرة الأرضية، لأنّ الغلاف الجوّي والمحيطات والبحار مفتوحة ومتصلة ببعضها، وهكذا تنتقل المواد الملوّثة بكل حرّية من مكان إلى مكان وتهدّد كل أشكال الحياة.

وإنّ أغلب العوامل المسبّبة للتلوّث (عدا العوامل الطبيعية كالبراكين والزلازل) هي من صنع الإنسان، وقد ظلّت هذه العوامل تتراكم يومًا بعد يوم، على مدى عشرات السنين حتى انفجرت أخيرًا، وظهرت بوضوح في النصف الثاني من القرن العشرين، وهدّدت بخطرها المدمّر الإنسان والبيئة المحيطة به، هدّدت أشكال الحياة عليها من أشجار وأنهار وأطيار... وقد سارعت دول العالم إلى اتخاذ إجراءات صارمة واستصدارقوانين خاصة من أجل حماية البيئة والحدّ من انتشار شبح التلوّث ووباء العقوق نحو البيئة...

وفي هذا المجال انصبّت جهود العلماء على اكتشافات متعدّدة، واختراعات متنوعة، تهدف إلى التخفيف من خطر التلوّث واستمرار العوامل المسبّبة له...

هناك سفن جديدة تخفّف نسبة التلوّث المائي، وهذه السفن مزوّدة بالعديد من أجهزة القياس والاستشعار الحديثة التي تعمل على تحديد أمكنة التلوّث ومن ثمّ معالجتها...

هناك كائنات عضوية متجمّدة عمرها اثنا عشر ألف سنة أعيدت إلى نشاطها السابق، ثم قام العلماء بتهجينها مع أنواع من البكتريات ونتج نوع جديد يتميّز بقدرته على حماية البيئة من التلوّث النفطي، إذ يقوم على التهام البقع النفطية المتسرّبة في مياه البحار والمحيطات بشراهة تثير الدهشة... ذلك كلّه من أجل حماية البيئة والكائنات البحرية من خطر التلوّث...

وقد صمّمت إحدى الشركات جهازًا يُدعى كوانتوم آي يتألف من قرص بلاستيكي أصفر اللون يحتوي على مواد كيماوية من النحاس والبلاديوم وثاني أكسيد السيليكون، ولهذا القرص حساسية خاصة أمام غاز أول أكسيد الكربون السامّ ومهمّته إزالة تأثير الغاز ثم العمل على انخفاضه حتى الحدّ الطبيعي، إنه يقي من الغازات السامّة!...

لقد اخترعت سيارات صامتة لحماية البيئة وتخفيف الضجيج فسيارات المستقبل تسير بلا صوت وبلا وقود (تستخدم الطاقة الكهربائية أو الشمسية...).. واخترع وقود جديدة أيضًا يخفّف نسبة التلوّث، وهذا الوقود هو نفسه من بقايا النفايات وأوراق الشجر!!

ذلك كلّه من أجل حماية الإنسان، وحماية الطبيعة، والطفل الذي يفتح عينيه على بيئة ملوّثة لابدّ له من أن يفهم مشكلة العصر، وأن يحاول -بعدئذ- التغلّب عليها حتى يحيا حياة هانئة سعيدة، ملؤها الصحّة والعافية، لذلك كان من أولى المهمّات أن نأخذ بيد طفلنا نحو الواقع المشهود، ثمّ العمل بإخلاص على التخلّص من مسبّبات هذه الظواهر والقضاء على التلوّث والسعي إلى خلق بيئة نظيفة خالية من الأخطار والأضرار...

وحين يتسلّح أطفالنا بثقافة بيئية مدروسة، يجتازون الصعاب، ويتغلّبون على العقبات، وينصرفون منذ نعومة أظفارهم إلى فهم هذه الحقائق، ويعرفون واجباتهم نحو الشجرة والنهر والعصفور والزهرة، يعرفون مالهم وما عليهم من أجل بيئة نظيفة تهب العافية والصحّة للجميع...

إنّ التثقيف البيئي ضروري للأطفال، فهو يطلعهم على واقع الأرض التي عليها يعيشون.. الطبيعة أسرة جميلة، ومن المؤكّد أنها ستهزّ مشاعر الأطفال، إنهم يستجيبون لأصوات الحيوانات، وزقزقة العصافير، يستجيبون لعبير الأرض حين تدفئها الشمس، ولأسرار البحار والمحيطات.. لا شيء أبهج ولا أمتع من أن نفتح أذرعنا للنسيم والهواء والريح، لاشيء أبهج ولا أمتع من أن نحتضن كل ذرة من تراب هذه الأرض»..

كوكبنا جميل، فلنحافظ عليه ولنعلّم أطفالنا كيف يحافظون عليه، ويصونونه جميلاً معافى ينعم بالصحة والسعادة...

مستقبل الكتاب الموجّه للأطفال:

ممّا تقدّم صار واضحًا للعيان أن ثورة المعلومات بدأت تطرق الأبواب، وستكون في عنفوانها في القرن القادم، وسيكون الجميع ضمن إطار الانفجار المعرفي، إمّا المشاركة أو «الفرجة» وقد تحدّد أن مَنْ لم يملك المعلومات سوف يستبعد من سباق الزمن والتاريخ، بل إنّ الكثيرين يتوقّعون أن يعود الاحتلال بصورة أعنف بكثير ممّا كان عليه في زمن مضى، وسيكون مصير الشعوب التي لا تملك المعلومات أن تخضع للاحتلال من قبل دول أخرى؛ تملك تلك المعلومات وتتحكّم فيها...

إنّ القضية في القرن القادم نكون أو لانكون، والأطفال أطفالنا أمانة

ومسؤولية، لابدّ لهم أن يتسلّحوا بسلاح العلم والمعرفة، هذا السلاح هو الذي سيساعدهم على الإبحار وسط العواصف والأجواء والتيارات القادمة...

فما مصير الكتاب الذي سيوجّه إلى الأطفال، وسط هذه الأجواء!!

إنّ المفهوم السائد لدى صنّاع أدب الأطفال في العالم أنّ كتب الأطفال تدرّ الملايين، لذا فهم يحتفون بالكتاب الموجّه إلى الأطفال، بشتى تصنيفاته وتخصّصاته، والأفكار مغرية في أن يكون هناك كتابٌ للأطفال متميّز يلفت انتباه القرّاء كباراً وصغاراً... حكايات خيالية، وحكايات شعبية، كتب منوّعة وجذّابة، كتب مرتفعة الثمن لكنها مطلوبة، لأنّها تسحر الأطفال بألوانها وطباعتها وأحرفها وصُورها، صناعة نشر متطوّرة ومعاصرة، كتّاب متمرسون، وشخصيات مقنعة، في القصص والحكايات، الحيوانات تؤنسن، ورسّامو الأطفال يتفنّنون في رسومهم الجميلة الأخّاذة، والقدرة على الحكي ليس لها حدود، والطلب يزداد على القصص الشهيرة والمغامرات الطريفة، وهناك متخصّصون اشتُهروا كمهتمين بكتاب الطفل (والمقصود هنا الناحية التقنية للكتاب). مواهب في الرسم، وتفنّن في الطباعة والإخراج وورش عمل لا تتوقّف عن الإبداع، وسوق أدب الأطفال تتنامى في العالم، وسلسلة وراء سلسلة، وطبعات فاخرة، واهتمام بالأغلفة وخلفية الصفحات، (بحيث ترسم وتزخرف وتلوّن كلّها وربّما تعزف لك مقطوعة موسيقية وأنت تقلّب الصفحات) واستخدام مزيد من الألوان ودرجاتها، بدلاً من الخطوط السوداء التي نعرفها في الكتب المبكّرة، هناك مصمّمون بارعون، ودور النشر العالمية تطبع وتطبع سنوياً للأطفال، هناك صناعة نشر رائجة تحصد الملايين الملايين!... ربّما تتحوّل هذه الكتب إلى أعمال تلفزيونية أو سينمائية ناجحة، ربما .. ربّما...

فما موقع كتابنا بين هذه الكتب، وهل نستطيع مجاراة هذه المطبوعات والمجلات؟!...

الجواب:؟؟!!!!

إنّ التحدّيات قائمة، والكتاب الموجّه للأطفال بحاجة إلى كوادر متخصّصة، من كتاب ورسامين ومخرجين، وفنيين.. ويبقى الكتاب الناجح في النهاية هو الطريق الأمثل لتلقي ينابيع العلم والمعرفة، يبقى الكتاب هو وسيلتنا المثلى والفضلى لفهم ما يجري حولنا، ولا يمكن أن نتجاوزه أو أن نتخلّى عنه مهما استبدّت وسائل الاتّصال الأخرى، وطغت، ولابدّ من العودة إلى الأصول مهما سادت نظم جديدة، وتحدّيات سافرة مضلّلة، والمستقبل لا يقدر على أن

يتجاهل الكتاب وأثر الكتاب وفائدة الكتاب ومتعة الجلوس مع الكتاب!!

آفاق ثقافة الأطفال:

إنّ الوعي والإدراك الحقيقي لما يجري حولنا، وما يستجدّ يومًا بعد يوم، وساعة بعد ساعة، في زمن المتسارعات، زمن «الدوشات» والمحطات الفضائية، والاستدراك التجاري الرخيص، والنزعات الدعائية أحادية البعد، أحادية الرؤية، هذا الوعي جزء من المقاومة، جزء من الوقوف في وجه المخاطر والتحديات المستقبلية، جزء من التصدّي للرياح العاتية، جزء من أن نعيد النظر في واقعنا، ولنكون في قابل الأيام أكثر تماسكًا، أكثر انسجامًا وتلاحمًا، أكثر نهوضًا في مشروع ثقافة للأطفال العرب، واحدة، وأصيلة، لها هويّتها العربية، وصيغتها المتميّزة الرائدة: وإبداعها الهادف...

إنّ انتماءنا واحد، وفكرنا واحد، ورسالتنا واحدة، فكيف يمكن لأية ريح أن تقتلعنا؟ كيف يتسنّى للتقانات الجديدة أن تغيّر أساليب تسليتنا وثقافتنا؟!

ترى هل نحن ذوو قدرة على البقاء، أمام إعلام ينسكب على أدمغتنا من الأعلى إلى الأسفل؟ أمام معلومات وأخبار جرى انتقاؤها تبعًا لقوانين سوق الالكترونيات العالمية التي لا ترحم؟ أمام مستكشفات العصر العاصف، ومستحدثاته العلمية والتكنولوجية وجاذبيتها وإغراءاتها التي لاوقاية منها؟ ترى ما مصير سيادتنا الثقافية على أطفالنا في زمن الحواسيب والأقمار الصناعية والمحطات الصناعية والمحطات الفضائية والأخطار الوافدة؟

هل ستغرقنا المنتجات الثقافية والإعلامية في العالم؟

هل سيضيع أطفالنا أمام دارات النقل وشاشات التلفاز وشبكات المعلومات؟!

كيف السبيل إلى حماية أطفالنا وحماية ثقافتهم وأحلامهم ومستقبلهم؟!

حصان طروادة الثقافة الغربية قادم فماذا نحن فاعلون؟

الطفل هو الأساس، إن تعويض غيابه أمر صعب، بل مستحيل، غير ممكن، وفي ظلّ شروط مناسبة وظروف مواتية لابدّ أن ننهض به جسمًا وروحًا وعقلاً، وأمام ميادين التقدّم والحضارة سنأخذ به إلى ساحات الضوء، نحقّق له حياة حرة سعيدة، ملؤها الأمل والعمل والحلم والعلم،وحين يتوفّر الأداء الصحيح تنهض الجهود والمساعي، وتتحقّق الأحلام والطموحات...

اجتماعات كثيرة وندوات مطوّلة، ولقاءات متعدّدة ومكرورة، ترفع شعارات تحسين أوضاع الأطفال، والاهتمام بهم،

لكنّ ذلك لم يدخل في صلب الخطط الثقافية، ولافي إطار التنمية الشاملة، ولا يتعدّى الهامش من هذه التوجّهات مجتمعة..

هناك استراتيجيات لتحقيق الأهداف الثقافية، هناك سياسات مفتوحة في مجال النهوض بالثقافة، هناك برامج وخطط طموحة من أجل ذلك، لكنها لاتولي ثقافة الأطفال إلاّ الهامش المتواضع..

هناك توصيات بعد كل ندوة أو حلقة بحث، هناك اقتراحات بعد كل اجتماع، هناك أوراق عمل وطموحات بعد كلّ مؤتمر، هناك خطط مفتوحة وآراء متضافرة من أجل الأطفال، هناك مراجعات للمؤسسات المعنية بتعليم الأطفال وتثقيفهم، ومراجعات لواقع وسائل الإعلام والثقافة، ولكنّ ذلك أيضًا لايتجاوز إطار الأوراق ولا يخرج من صفحات الملّفات والكتب والنظريات؟..

حتى الآن، وفي مجال ثقافة الأطفال ليس هناك إلاّ فئة قليلة تعنى بالكتابة الإبداعية، إذا استثنينا -بالطبع- المتاجرين والأدعياء والمغرورين، وهؤلاء المهتمّون المغامرون الصامتون المحتسبون يكتبون ويقدّمون نصوصًا إبداعية للأطفال، يكرّسون أوقاتهم وجهدهم وخلاصة تجاربهم في التربية والثقافة والمعرفة من أجل الأطفال، ينشرون كتبًا أو يسهمون في تحرير مجلّة للأطفال، أو يصدرون صفحات خاصّة بالطفولة، أو يشاركون في برنامج مرئي أو مسموع عبر الشاشة الصّغيرة أو خلال الأثير، مخصّص للأطفال، وذلك كلّه يحدث في غياب المشروع الثقافي الذي ليس له ملامح، ولا معالم، ولاخطوط، هذا المشروع الحلم الذي بقي مجرّد أوراق وملّفات واقتراحات ومراجعات وخطط غير مكتملة..

إنّ اهم ما يشغل بال المهتمّين بثقافة الأطفال، وربّما هو ما يشغل ذهن المبدعين الحقيقيين ألا يتحوّل مشروع الأطفال الثقافي إلى مشروع استهلاكي استثماري لا إطار له ولا حدود ولا تطلّعات..

إنّ المشروع الثقافي الناهض هو الذي يساعد الطفل في سنوات التكوين على الاغتراف من ينابيع المعرفة المعاصرة والعلوم الحديثة، يمكّنه من أن يحمي نفسه الطرية -الطازجة- البريئة من المآسي والكوارث والحواجز والصعوبات والعقبات..

وهذا كلّه لا يتمّ إلاّ من خلال العناية بالتراث العربي والأخذ بأسباب التقدّم والحضارة ليتعلّم الطفل بعدئذ كيف يتوافق مع ذاته، ومع واقعه وعصره، وكيف يتحرّك في المسارات الثلاثة البيت -المدرسة- المجتمع، ليحقق الوطن أهدافه من أجل طفولة عربية سعيدة، يدعم بها كيانه

وشخصيته ويحلّق إلى معارج العلم والمعرفة والتقدّم والازدهار...

هذا هو المشروع-الحلم، هذا هو المشروع الناهض الذي يستحقّ أن يكون في الإطار العام لاستراتيجية وطنية ثقافية للطفولة...

إنّ الرؤية الموضوعية للأشياء، حين تتوفّر للجميع تؤكّد العزم، وتثبّت الخطا، وترسّخ الإرادة على أن نكون فاعلين لامنفعلين، وأن ندفع بأجيال الأمة وأطفالها إلى ساحات الضوء ومعارج النور، من أجل صف عربي متكامل وشخصية قوية لها اعتبارها ومكانتها، وأثرها في العالم...

هوامش وإحالات

١- التعليم من أجل القرن الواحد والعشرين، مارك مولين، ١٩٩٢ مجلة الفيصل- العدد ٢٠٨ ص ١٠٧.

٢- ألعاب الكومبيوتر، مجلة العربي- العدد ٤٥١- حزيران ١٩٩٦.

٣- جريدة الثورة السورية، العدد ١٠٥٤٩- ٣/٤/١٩٩٨.

٤- نظام التضليل العالمي- ت. غازي أبو عقل. سلسلة القسّام الفكرية دار المستقبل-١٩٩٤.

٥- الطفل الالكتروني، أحمد درويش-مقال في جريدة الثورة السورية، عن كتاب فلسفة في التربية والحرية، د. علي ماضي - ١٩٩٨.

٦- جريدة الحياة، العدد ١٣٠١٧، معرض تاريخ كتب الأطفال في لندن، ٢٤ تشرين الأول ١٩٩٨.

❖ ❖ ❖

الملحمة

تأليف: فرانك راينر ماكس *
ترجمة: محمد فؤاد نعناع

ترسم الملحمة عالمًا بطريقة مجسّمة من حيث هو كلّية وعلاقة كبيرة، ولكنها شاملة وواضحة، وهي علاقة يملك فيها الكل مكانه الثابت الراسخ الذي لايقبل الشك. يقول لوكاش: «تخلق الملحمة كلّية لحياة متكاملة بذاتها» (51). إن بناء العالم القصصي لا يوضع في مأزق من خلال الأبطال، وإنما واقعتهم تبلّغ وتؤيَّد بشكل مُمَثَّل. ويتقدم العالم القصصي بوصفه وحدة المعنى، مصدر التزامها الانسجام الموجود كونه مقرراً، وهو الانسجام الذي يسود بين القاص وما يقصّ والمستمع. ويوجد تعاطف بين القاص والجمهور، ذلك أنّ واقعة العالم المختصة مبدأ أخير بالنسبة لهم، وتتصف هذه الواقعة بالتجريبية في سببها الفاصل المتعالي المحدد لكل شيء.

(*) د. محمد فؤاد نعناع: باحث من سورية، له عدة أبحاث منشورة في مجلة المعرفة.

إنَّ العالم الموصوف في الملحمة ليس عالماً خاصاً، وإنما مطبوعًا بطابع الوحدة الجماعية دائمًا. وهكذا فإن من شروط الملحمة أن يكون المجتمع ذا تركيبة غالبًا ما تكون أرستقراطية أو إقطاعية، بحيث تكون وحدة العالم الموصوف ثابتة في نظام قيمة أيضًا. وتكونُ المعايير الإجتماعية بنيةَ نظام تُستعاد وتُجسَّمُ داخل الحدث القصصي الذي يؤمن عالمًا متطورًا ذا ملامح قوية التعبير وذا ترابط في الملحمة.

ولا يحدث استطلاع العالم وتملكه بشكل مترو في الملحمة، وإنما في تنفيذ مجسَّم للحدث. وتقتضي القصيدة الملحمية حسب غوته «أناسًا ذوي فعالية كبرى» (368). فالرحلات والحروب والمعارك هي الدوافع المفضلة التي يُهتم بالواقعة لدى مناسبتها. إن«أيَّ نوع من المحاولة تطالب بقسط من الإطالةالحسية» (غوته368) صالح لأن يستعرض دائرة التصور العالمي المختص قصصيًا.

وتقوم الملحمة من حيث المادة على أساطير الأبطال والخرافات الدينية، ويوجز الماضي التاريخي أو الخرافي الذي يُروى في أناشيد الأبطال والملاحم القصيرة (انظر: مادة أنشودةالأبطال) في صورة العالم المتسعة التي تدين بترابطها لإنتاج شعراء الملاحم. ومن ناحية أخرى تحتفظ المواد التي يتم تناولها في أناشيد مفردة رغم تشكيلها الزائد وإبرازها الجديد المقام على سياق كبير في الملحمة الكبرى باستقلال لا شك أنه قابل للمعرفة، وله دلالة كبيرة بالنسبة إلى نشأة الملحمة. ورغم الهدف المركّب يُحْترم استقلال مصادر الملحمة من قبل الشاعر التي تكون ما تزال معروضة في الوعي الجماعي لعصره أيضًا. فالشاعر لا يريد أن يختلق، وإنما يقرر أحداث الماضي تقريرًا حرفيًا. إنه يروي ما تحكيه له موسيه Muse[٣]، وما روي في الخرافات القديمة. وهو يمزج في رؤيته للعالم أشكال الوجود الأثرية القديمة بخيوط معاصرة تظهر في الرموز أولاً، وينوِّع ويربط موضوعات تقليدية، ولكنه يترك إلى جانب ذلك أقوالاً متناقضة أيضًا تنشأ عن تباعد مصادره.

لقد قادت التناقضات في الملاحم الهوميروسية فريدريش أوغست فولف إلى الظن- سجل ذلك عام1795 في ملاحظات تمهيدية حول هوميروس- أن الشكل الموروث يثبت وجود محرر متأخر جمع أناشيد مفردة مروية شفهياً ومستقلة بعضها عن بعض. وهذه النظرية التي أتى بها فولف حول هوميروس بحثها لاخمان الذي اعتمد في دراسته أنشودة النيبلونغ[٤] (حوالي1200) على مؤلف فولف

اعتماداً صريحاً، واستفاد منه استفادة كبرى (حول الشكل الأصلي لقصيدة نوث نيبلونغين 1816). إنه يرى في أنشودة النيبلونغين «تجميعاً لبعض الأناشيد ذات نوعية Romanzen[*] تنتمي إلى مؤلفين مختلفين. ثم صُححت نظرية الجمع - أو الأناشيد هذه فيما بعد من قبل هيوسلر (القصيدة الغنائية والملحمة في شعر الأساطير الجرماني 1905)، إلا أنه من جانبه استهان بتأثير الخطوات الغنائية الأولى للملحمة. وكما بالنسبة إلى أنشودة النيبلونغين أثبت لاخمان نظرية الأناشيد بالنسبة إلى ملاحم هوميروس على أنها باطلة أيضاً، ولا يمكن الدفاع عنها، وأن المرء لا شك يفترض مؤلفين مختلفين للإلياذة والأوديسا (حوالي 700 قبل الميلاد) يفصل بينهما جيل تقريباً. والحقيقة أن هذا الإبداع الذي تغذى على مادة أغاني الأبطال القديمة يقوم على أرضية تطور طويل كما أثبت شاديفالدت (39) استناداً إلى الإلياذة. إن شاديفالدت يفهم الملحمة على أنها» كائن حي، وصورة لثروة عالم لا تقاس، تلك الثروة التي تتحد في كلّية حية فعالة، وكذلك تكون تامة في مفرداتها دائماً» (المصدر السابق). وفي الحقيقة يبدو وصف شتايغر لمبدأ التركيب الملحمي بوصفه جمعاً بسيطاً ليس كافياً. ولكن يجب أيضاً تحت شرط الشكل العضوي الحيوي أن يبرز ثقل الأجزاء المفردة واستقلالها في الملحمة. وهكذا ساوت استقلالية أجزاء القصيدة الملحمية طابعاً رئيساً بالنسبة إلى شيلر (إلى غوته 21 أبريل 1797). إن مثل هذه الاستقلالية للأجزاء لا تسمح بنظام ذي خصوصيات صارمة، إلا أن بعض الجوانب المركّبة في الملحمة يجب إثباتها أيضاً. ويفرق كايزر بين «الشخصية والحدث والمكان» بوصفها المواد الحاملة التي ينتج منها تشكيل عالم الملحمة، والتي لكل واحدة منها علاقة بالأخرى، ولكن يمكن أن يتغلب عنصر على آخر، كما هو الحدث في الإلياذة تقريباً الذي كانت الشخصيات ملحقة به، وعلى العكس من ذلك الشخصية في الأوديسا التي لا تقدم عالماً فردياً، وإنما عالماً وجيهاً فاخراً، بينما الكوميديا الإلهية لدانتي (اكتمل تأليفها عام 1321) «تبنى في المقام الأول على المكان» (358). .

ولاشك أنه لا يمكن الحديث لدى الملحمة عن حدث مركب في المعنى الدرامي يرمي إلى غرض، ويتجه إلى هدف بحزم، ويفرض على الأجزاء كلّها وظيفيةً صارمة. ولكن يبدو بالنسبة إلى الملحمة أنه ما يزال معقولاً الحديث عن الحدث أكثر من الحديث عن مبدأ التركيب الموحد، وغالباً

ما يكون في معنى افتراضي خلاق للإطار» (شتيكتر382).إن الملحمة ما تزال تتبع في انحراف قصصي للقصد الأساسي لانطلاق صور «عالم رائع» (كايزر 356)، وهو قصد يكفي مع كل خطوة، ويتحقق في تواصل العملية القصصية، وليس في تقصي إحدى الأفكار الغائية «ويقع هدف الشاعر الملحمي في كل نقطة من حركته، ولهذا السبب لا نسارع إلى هدفنا بصبر نافذ، وإنما نمكث مع الحب لدى كل خطوة» (شيلر إلى غوته،21إبريل 1797).

إن ما يميز الملحمة ليس سببية سلسلة الحوادث وإنما الجوهرية القوية بذاتها لأجزائها. هذا ولا يقصّ على هدف أو غاية النهاية، فلا تُبنى حركة جذابة يلزم أن تنفجر بشكل تطهيري، أو على شكل كارثة. والأرجح أنّ الملحمة تتعرض لبيان رزانة يكون عالمها الموصوف مؤكدًا. ذلك أن تيار القَصّ الملحمي يظهر بوصفه موكبًا رزينًا ذا بنية متنوعة بدلاً من أن يظهر في تصعيد حركي قوي. فالبيان الحسي يسود غزارة العالم المجسمة، والعالم الخارجي الغزير يقدَّم، والأشياء القصصية تعاين عن قرب نوعًا ما، وتوصف بكل تفصيل، والبقاء الناتج عن ذلك لحادث القص يبرهن من جانبه على السرور الباطل فقط، بمطاوعة العالم الملحوظ من الناحية الحسية. إنّ النثرثرة المثلية (التي تضرب مثلاً) لهوميروس وأبطاله تعد بالنسبة إلى شليغل دليلاً واضحًا على الأسلوب الملحمي، أي«التقدم المستمر والتكلف النشط من الناحية الحسية، والتنظيم الخاص،...» (278).

وتكاتب موضوعية القص بعادية المقصوص، ويشير الماضي المستمر إلى مسافة الأحداث الموصوفة التي تشمل على وجهة نظر منصفة هادئة رزينة. ويعرض الحدث في الملحمة على أنه ماض. لقد رأى غوته الفرق الأساسي بين الشعر الدرامي والشعر الملحمي بدقة في أن كاتب الملحمة ينشد الحادثة على أنّها حادثة ما ضية مكتملة على أتم وجه (367). إنّ العزلة الأساسية للحوادث المحكية تسمح بالتأجيل والإنحراف القصصي والحوار المستقل، وكذلك بأوصاف مفصلة عن أصل الأبطال، أو الرموز التي تحررت من السياق كما ينبغي، لأن الكاتب الملحمي يستطيع أن يتصرف بلا سرعة وهيجان في مادته، وذلك لأنه يهتم بطريقة ملتوية غير مباشرة أيضًا، كما يستطيع أن ينوّه من ناحية أخرى من خلال التكهنات والتصورات الأولى بأنه يمسك في يديه خيوط الحدث دائمًا. وهذا غوته يقول: «ما يخص المعالجة إجمالاً، سيبدو المنشد الذي يسرد الماضي التام

كأنه رجل حكيم يشمل بنظراته الحدث في تدبر هادىء، وانشاده سيهدف إلى تهدئة المستمعين، وبهذا ينصتون إليه طويلاً بسرور، إنه سيوزّع الاهتمام في غير اكتراث» (369).

إن ارتداد المنشد خلف موضوعات قصته يناسب التباعد الهادىء الذي تعالج المادة الملحمية معه. إنه لا يتفاهم بوصفه فرداً يخلق كوناً بوطيقياً مع تصرف ذاتي (حسب نظرة المؤلف)، وإنما بوصفه فماً غيريًا لإلهة الفن موسيه، وبوقًا لماض موروث. إنه يصبح مديرًا متواضعًا، وكذلك مستقلاً للعالم القصصي، وينبغي عليه حسب غوته «أن يظهر على أنه كائن مرتفع في قصيدته، وليس هو ذاته، ويفضل أن يقرأ خلف ستار، بحيث إن المرء يتجرد من الشخصية كلها، ويعتقد أنه يسمع صوت الإلاهة موسيه فقط» (369).

ويصبح تباعد الكاتب الملحمي واضحًا في تساوي الأبيات والمقاطع الشعرية، ذلك أن «التساوي يعني صبر الشاعر» (شتايغر 62). إن الشكل التوقيعي الصارم والطقسي إلى حد ما للبنية اللغوية، والنغمة والرتابة الاحتفالية للأسلوب الملحمي هي تعبير الوضوح ووحدة العالم الملحمي.

الوجاهة والوتيرة الواحدة تصفان حركة اللغة التي يبرز ارتباطها المقطعي والبيتي الشعري في الوقت نفسه القسمة الغنية للكون الملحمي الذي عُدّت أجزاؤه المستقلة الصغيرة بالنسبة إلى شتايغر (80) من قبل الأبيات المفردة. إن البحر الملحمي الهوميروسي[٦] Hexameterالذي يتضمن البيت الشعري والجملة يشجع استقلالية البيت بوصفه أصغر وحدة للمعنى، ويتمّم البيت غالبًا من خلال حشو بصياغات تقليدية متعارف عليها، وهذا يشبه ما يقوم به البيت الأخير لمقطع أنشودة النيبلونغين المكون من أربعة أسطر من دور التفسير الآلي مقدمًا. وتتصرف اللغة الملحمية لدى الوفرة المجسمة كلها والوضوح أيضًا في برنامج كبير من الصيغ المكررة مرارًا، وأوصاف الأعمال المعتادة والنعوت القائمة،ومضاعفة أحد المقاطع أو تشديد الكلمة التي يمكن أن ينظر إليها على أنها بقايا الارتجال الشفهي من ناحية – مثلما أن الملحمة رغم تثبيتها الكتابي يجب أن تتصور على أنها منشدة إنشادًا متجولاً – ولكن التي تملك نوعية خاصة جمالية أيضًا، والتي تقوي الإيحاء بعالم ساكن، وبنية نظام مستمرة من جهة أخرى. وهكذا تنسخ اللغة صورة العالم الملحمي بوصفها صورة إحدى الكليات واسعة الأطراف والمتنوعة، ولكن المجسمة، والتي يمكن

تحديدها تحديدًا مضبوطًا من خلال التساوي والإيقاع المنبري للأبيات، ومن خلال وضوحها وضخامتها في الوقت نفسه.

ويجب ملاحظة الفرق بين الشعر الملحمي بوجه عام والشكل الخاص بالملحمة لدى أي وصف تعريفي لهذه الملحمة. ويخص أوصافها الظاهرية نطاق كبير وأبيات أو مقاطع مركبة على وتيرة واحدة، والتقسيم إلى أناشيد متعددة وأغان وألحان، ولكن بشكل أوسع ،نغمة عالية إنشادية لدى موضوعية متفقة الزمن، وبالمثل المطالبة بتمثيل عالم رائع في معنى صورة الناس والعالم المختصة. وعلاوة على ذلك يصبح في حال الملحمة كل وصف للعلامات النوعية المتعلقة بالنوع الأدبي من خلال ذلك معقدًا، كون ملحمة هوميروس تقوم بدور النموذج الأول الذي يجب أن يقاس الملحمي أو غير الملحمي للأمثلة المتأخرة بمقياسه، وهذا يقود إلى السريان المطلق لنموذج مجسم - تاريخي، ويتضمن نتائج معيارية. إن الخطر لا يبعد عن تدوين ثابت من المعايير يمكن أن تكون غير مناسبة خاصة لدى أحد الأشكال الأدبية التي تصل من حيث تاريخ النوع من ملحمة جلجامش البابلية (تعودالمقطوعات المبكرة إلى 2000 قبل الميلاد) حتى القرن العشرين.

إن البوطيقا التي تستطيع أن تستخدم مفهومها عن الملحمة من خلال الفن القصصي الهوميروسي فقط تنزع إلى إهمال التغييرات التاريخية - الفكرية والاجتماعية والتاريخية المختصة التي لا يمكن أن تبقى بلا نتائج بوطيقية بالنسبة إلى الملحمة التي تسعى إلى تصوير ملزم للعالم المختص. ومن ناحية فإن تاريخ نوع الملحمة واسع النطاق ومتفرق إلى حد بعيد، ولا سيما في العصور الحديثة بوصفها معقدة، عندما يسعى المرء هنا سواء إلى التشكيلات العصرية التي تعتدّ بالحالية الخاصة، أو يلجأ إلى النماذج القديمة، بحيث إن شخصية ملحمية مثلى جذابة من شخصيات هوميروس مثلاً تبدو صالحة من جديد أيضًا لتتخذ علم الأنماط للبدايات المتأخرة رقاقة، ولتصبح نقطة توجيه تسمع بفهم تعديلات النموذج القديم. إن كانت الملحمة الهوميروسية إنتاجًا ثريًا بالشروط لأواخر إحدى مراحل الملحمة (شاديفالدت 36) فإنه أمكن حسب تشتت المجتمع الأرستقراطي أن يُستنتج ألا تنشأ ملاحم شبيهة . إن ملاحم هيزيود التي جاءت بعد قرن من هوميروس قلما تعكس وجودًا تاريخيًا، وإنما وجودًا يوميًا

تافهًا. ويرفض كاليماخوس في الشعر الهيليني الملحمة الكبرى التي تحتوي على موضوعات تاريخية فقط، على أنها غير لائقة، ويطالب بشكل قصصي صغير يسميه Epyllion (شكل مصغر للملحمة)، ويقدم مثالاً جيدًا على ذلك بعمله (هيكاله). إن بنية الدولة الموسعة والمعقدة للجمهورية الرومانية، بلا أسطورة حقيقية، تقود في ملاحم Naeviu و Ennin (القرن الثالث إلى الثاني قبل الميلاد) إلى التصوير التاريخي المفضل على خلفية تصورات القيمة المجردة. وعلى العكس من ذلك ركّز فيرجيل في (الإنيادة) عملية تأسيس الدولة الرومانية في الشخصية الأسطورية (أنيا)، وخلق أسطورة من داخل ذلك، وأنتج بوسائل شكلية للملحمة تشكيلاً رمزيًا للتاريخ الروماني الذي بقي نموذجيًا حتى العصور الوسطى وما بعدها، وذلك بفضل ذيوع اللغة اللاتينية.

وتنشأ في المحيط الجرماني ملاحم مجهولة المؤلفين تعود موادها وشخصيات أبطالها إلى عصر تجوال الشعوب وانتشار المسيحية، وقد ثبتت هذه الملاحم أولاً في القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر بوصفها ملاحم في كتب. ومن هذه الملاحم إضافة إلى (أنشودة النيبلونغين) ملحمة (دي كوردون) وملحمة (ديتريش) وملحمة (فالتهاريوس) التي تعد الملحمة اللاتينية الوحيدة ذات المواد الجرمانية. وأقدم من هذه الملاحم المذكورة الملحمة الأنكلوسكسونية (بيوفولف) ونصُّها في الشكل الموروث الذي يمكن أن يُؤرَّخ في القرن العاشر، ويعود إلى مصادر القرن السابع والقرن الثامن. ويواجه هذا الفن الملحمي في العصور الوسطى الرواية الشعرية البلاطية التي لا تدين موادها بالفضل إلى الموروث الشعبي، وإنما تستقي أساطير أرتو وغرال[7]. هذا وفي أواخر العصور الوسطى نجح دانتي في (الكوميديا الإلهية) في تصوير كلّية للحياة، بيد أنه ينوّه فيها إلى عملية ذاتية، حيث يجعل الشاعر من نفسه بطلاً. إن التصميم المعماري[8] للملحمة دانتي الذي يصبح في رمزية الأعداد المحددة للبناء واضحًا يزيل استقلالية الأجزاء الموجودة في فن الملحمة عند هوميروس. ويدمج الاتجاه الأخروي لدانتي الناس في خطة مطهرة تقود إلى تدريج رتب الكون. وإن غزارة العالم الواقعية، وخاصة المقدمة في الجحيم - من حيث الموضوع يتبع هذا الرحلة القديمة إلى الآخرة أيضًا - تُحجَب من خلال إيجاد ميتافيزيقي للحكمة، بحيث إن من يحدد التركيب الملحمي القصصي فن العمارة الغائي بدلاً من علم الأحياء المتطور من

حيث باطن العالم، ذلك أن «علم الأحياء غير المطالب أخلاقيًا للملحمة القديمة يواجهه دانتي بتدرج المطالب الأخلاقية الزاخرة»

(لوكا ش 59). وبينما تُذكر في ألمانيا على كل حال ملحمة (سفينة الحمقى 1494) لبرانت[9] بوصفها ملحمة تعليمية، وملحمة (فلوه هاتس) لفيشارت (1573) بوصفها ملحمة أبطالها حيوانات، تنشأ ملاحم كما في البرتغال الملحمة القومية (لوسياديس 1571) لـ غوميه، وفي عصر النهضة في إيطاليا ملحمة (اورلا ندو فوريوسو 1516) الساخرة لأريوست، وملحمة (أورشليم المحررة 1581) لـ تاسو، تصبح مثمرة بالنسبة إلى إيطاليا، بعد أن أنتجت المساعي النظرية وعصر الباروك من وجهة نظر قصصية قصائد أبطال وقصائد دولة تافهة فقط، ولقد شك أوبتيس على الاطلاق بإمكانية الملحمة، لأن الآلهة لم يعد لها وجود. هناك حافز حاسم، ولا سيما بالنسبة إلى الملحمة الإنجيلية ل كلوبشتوك، تقدمه ملحمة (الفردوس المفقود 1667) لملتون التي تصف حالة الخطيئة والطرد من الجنة في أبيات مطلقة. بودمير الذي أصدر ترجمة نثرية لملحمة ملتون قدّر الملحمة الدينية تقديرًا كبيرًا انطلاقًا من التحول ضد المذهب العقلي الكلاسيكي، بوصفها تاج الشعر، ويحاول بودمير نفسه في ذلك بعمله (نوح 1752). لقد كان ملتون وكلوبشتوك مثار جدل نشب بين بودمير وبرايتنغر من جهة وغوتشيد من جهة أخرى الذي طبع الملحمة الواقعية (هيرمان، أو ألمانيا المحررة) لفراي هيرن فون شونباخ بوصفها حجة ضد كلوبشتوك إن صح التعبير. وبوجه عام عدَّ تفسير الملحمة وقصيدة الأبطال على أنهما أرفع أنواع الشعر، وكان رأي غوتشيد والسويسريون متفقًا في ذلك. لقد كان المرء مهتمًا بمثال ألماني استطاع أن ينافس الملاحم الإيطالية أوالانكليزية أو ملحمة فولتير (هيترياد 1723) أيضًا، وهذا المطلب حققه فيما بعد كل من فايزه وكلوبشتوك وفيلاند، وطبعًا في طرق مختلفة.

لقد أصدر كلوبشتوك[10] الأناشيد الثلاثة الأولى عام 1748، وهي تتضمن شعرًا دينيًا يصف حياة المسيح وآلامه إلا أن الملحمة تمت عام 1773 واختار كلوبشتوك عذاب المسيح بوصفه أسمى موضوع استطاعت يده أن تصل إليه، ولكن أناشيده الدينية لا تقع في الحدث الملحمي المتسع، وإنما في إحلال الوزن الألكسندري الذي عُدّ في عصر الباروك بوصفه وزنًا بطوليًا محل الوزن Hexamete الكلاسيكي المتناول الإيقاعي الحر، هذا من ناحية، ومن ناحية

أخرى في تحديد لغة الشاعر الغنائية - الترنيمية التي تمنح حماستها الرقيقة طابعًا طقسيًا للعمل. وقد لاقت هذه الأناشيد الدينية المسيحية استحسانًا كبيرًا، ونشأت خلفها أناشيد غزيرة عرفت باسم أناشيد البطاركة.

أما فيلاند[١٢] فقد شق طريقًا آخر غير طريق كلوبشتوك، وذلك بملحمته الإنجيلية الملائكية، وكانت محاولاته بدأت أيضًا بأنشودة بطريركية هي (إبراهيم الممتحن 1753)، ولكنه اتجه فيما بعد إلى نموذج أريوست[١٣]، وكتب ملاحم دينية رشيقة تحمل سمات مذهب الروكوكو[١٤]، مثل: (ادريس وتسينده 1767) و(موزاريون 1768) و(أماديس الجديد 1771). وكان فيلاند وضع في هذه الأعمال عنصر الفكاهة بدلاً من الضخامة والآلام حتى إن (أماديس الجديد - جاء بعد عمل بوبه (جريمة في القصر 1714) - يصعد إلى درجة الكوميدي. وأخيرًا يحصل الساخر والخرافي والإنساني في ملحمة فيلاند الرومانسية (أوبيرون 1780)[١٥] على معادلة مفرحة صافية منسجمة تقترب من مثالية الكلاسيكية في عهد جمهورية فايمر.

إن التنازل المميز عندفيلاند عن الشكل الملحمي الكبير يشير إلى ميل يستمر عبر فوس وغوته حتى العهد الذي ساد فيه أسلوب البيدير ماير[١٦]. لقد استعان غوته في ملحمته (راينكه فوكس 1792) بوزن Hexameter، وهي الملحمة التي بوصف أبطالها حيوانات تخص نوعًا دام منذ القطعة التهكمية (إلياس، بين القرن السادس والثلاث قبل الميلاد)، وقام على تعديل النص الغنائي الهجائي إلى ملحمة الأبطال. وتنشأ بدافع سلسلة (لويزه 1795) المكتوبة بوزن Hexameter أيضًا ولكن التي ظهرت بلا مطالب الملحمة لمترجم هوميروس فوس[١٧] ملحمة غوته (هيرمان ودوروثيا 1797) الريفية المدنية التي شجعت التقدير التقليدي للملحمة مرة أخرى، وأثرت في هذا المعنى إلى أبعد من القرن التاسع عشر، ولكن في الوقت نفسه تنازلت عن المطالبة بتصوير كليًّة، من خلال طابعها الريفي المحدود والتنازل تلميحًا لوقائع العصر الثورية. إن المرجع الميثولوجي أو الرائع، كما يقول المرء في الشرح لدى كلوبشتوك وفيلاند، ما يزالان حاضرين في طريقة متفرقة بلا شك، ولكن ينقصان لدى فوس وغوته نقصانًا تامًا. كما أن التاريخ لايوجد الآن في المحيط الأسطوري لما قبل التاريخ البطولي، وإنما - إن لم يكن على الإطلاق - بوصفه تاريخًا معاصرًا يراعي البعد والمسافة. وما تزال تبدو الوحدة الملحمية في حلقة محددة لجماعة تقتصر على العائلية فقط. وقد بدأ غوته مرة

أخرى بعمل ملحمي معتمداً أسلوب هوميروس، وهو (أخيلياس)، إلا أنه توقف عنه عام 1799 بعد نشيد واحد.

إنّ علاقة الملحمة بالأسطوري والتاريخي تلاقي تغيرات ذات شأن في القرن التاسع عشر، ويلاحظ أنه ابتداء من ملحمة هيردر (ديرسيد 1805)، فإن القرن الكامل مملوء بصياغات ملحمية جديدة لموضوعات الأساطير القديمة. إن عصر النهضة الوسيط للرومانسيه لم يجلب الفن الملحمي الفروسي فقط، مثل (كورونا 1814) أو بيرتراند دوغيسكلان 1821 لـ فوكيه، وإنما قبل كل شيء ترجمة وإعادة كتابة، ومن بين ذلك (أنشودة الأميلونغين 1849-1843، ثلاثة مجلات) لـ سيمروك، بوصفه يحتل مكانة خاصة، عندما ألف هنا مجموعة ملحمية من مصادر متقطعة، وذات أهمية متباينة في علاقة مع اختلاقات خاصة في عمل العشرينات، وهذه المجموعة التي لم تكن موجودة من قبل. لقد اتصفت مجموعة (أباسّيدن 1835) لبلاتين بطابع خرافي، وهي التي تأثرت بـ (بيلغرببماغه 1812 - 1818) لـ بايرون شيلد هارولد، وهي المجموعة التي من قبل بلاتين بوصفه فرداً من مجموعة ذات مستويات ملحمية. وتصور الملحمة الفكاهية تنوعاً في نطاق هذا النوع، مثل ملحمة (تولبفنتشين 1830) لـ امّرمان، حيث يتضاءل البطل فيها إلى رجل بطول الإبهام،ومثل ملحمة (أنشودة النيبلونغين في فراك 1843) ل: غرون، وملحمة (أتّا ترول 1847) لـ: هانيه، إنه تهكم على طريق الشعر الهادف. ويفتتح يوليوس موسين مجموعة الملاحم الإنسانية الفلسفية التاريخية بـ (أنشودة الفارس فاهن 1831) و(التائه القلق 1842)، وتشكّل ملحمتا (ليناوس سافونارولا 1837) و(ألبيغنسر1842) موضوعات تاريخية دينية.

إنّ أنيته فون دروسته - هولسهوف التي أخذت في قصتها الشعرية (موقعة في لوينر - بروخ 1838) فكرة تاريخية من حرب الثلاثينات موضوعاً لها تشهد بتقليل الملحمي إلى حد القصائد الدرامية بمزايا الملحمة الصغيرة بشكل واضح مقابل استدعاء التاريخ الأسطوري للنصف الثاني من القرن ولاسيما عندما يحتفظ شعر دروسته من خلال تفصيله وطبيعته الريفية المجسمة بمقياس المادية التي يقصد إليها فيما بعد في ملاحم فيلهلم جوردان أو هيمان فون لينغ (رحلة الشعب 1865-1868) من خلال صياغات قصداً غير مجد. ويقود الاهتمام التاريخي الحضاري للطبقة الوسطى في التعليم إلى فن ملحمي مقطعي لتأكيد النفس الرائع. وإن الانتكاس الملحمي للماضي الوطني لايعرف حقّاً حدوداً: فاناشيد جوردان (أسطورة سيغفريد 1868)، و(رجوع هيلدبراندت

1874) تشمل على 3400 بيت، ويعد ڤيبر في عمله (الزيزفون الثالث عشر1878) الذي بقي مادة للقراءة والمطالعة حتى القرن العشرين متواضعًا في مطلبه وواضحًا في ارتباطه الطبيعي ووصفه للطبيعة - بوصفه نوعًا ذا مقابل كاثوليكي لعمل شيفيل (نافخ البوق فون ساكينفين 1854).

أما في القرن العشرين فماتزال تنشأ ملاحم قليلة بعض الشيء، ولكنها جديرة بالملاحظة. ويتوقف الاهتمام - باستثناء باول إرنست وعمله (كتاب القيصر 1923) - بالماضي القومي، تتوجه العناية إلى الاطرابات الحديثة، مثل التي عايشتها المجتمعات في الحرب العالمية الأولى ومابعدها، والتي حاول أنتون فيلدغان في عمله (كيربيش 1927) وغيرهارت هاوبتمان في عمله (عامل المزلقان تيل 1928) تصويرها وشرحها شرحًا نظريًا. لقد كان كل من ليلينكرون في عمله (بوغفريد، الصياغة الثانية 1907) وشبيتلر في (ربيع أولمبي، الصياغة النهائية 1910) ملتزمين بالعمل المجسم المعنوي. شبيتلر يشرح الميثولوجي لملحمته بأن الشاعر يحتفظ من خلال الإسقاط في الغيوم بزوايا جديدة للإنساني (419)، ولكنه في الوقت نفسه يؤكد أن المخيلة الشعرية يجب أن تضع تصورات مجسمة دقيقة: «لأن المجسم الواضح يلصق فقط بالمخيلة باستمرار» (422). إن تطور الإنسانية يوضع على طرق أسطورية بوصفه هدفًا، كما في عمل هارت (أنشودة الإنسانية 1888-1896)، وهو مشروع ضخم إلا أنه تعثر في البدايات تعثرًا تامًا (فمن 24 أنشودة خطط لها أن تؤدي إلى سنة 3000، تم إنجاز ثلاث أناشيد فقط)، وفي عمل ديهمل (إنسانان 1903)، وعمل داوبلير (ضوء الشمال، الصيغة الأولى 1910، والثانية 1921-1922). وتعرض ملحمة داوبلير الغنية بالأشكال والتعابير القوية في نظرة خيالية سلسلة أساطير تتحد في وسيلة تنتهج نهجًا رمزيًا قويًا حتى النهاية مع علم نشأة الكون الخاص بداوبلير. إن الأخذ في ملحمة (ضوء الشمال) قليلا مايقوم أثناء ذلك على تخطيطه الأسطوري، والأرجح أنه يقوم على القوة الغنائية لعالم الكلمة هذا. وتتصف ملاحم البريخت شافير (خطف بيرسيفونه 1919 والدولار الإلهي 1920 وپارسيفال 1922) بصبغة غنائية قوية.

أما بعد الحرب العالمية الثانية فقد قل إنتاج الملاحم بشكل عام، ففي رواية أرنو شميث (كافّ 1960) توجد قطع أدبية ذات طابع تهكمي لأناشيد النيبلونغين والسِّيد ومن جديد بذل هانس إنتسنز بيرغر بعمله (غرق تايتنك 1978) محاولة ذات طابع ملحمي.

الهوامش والتعليقات من عمل المترجم:

١ - عنوان المقال الأصلي EPOS DAS، وهو منشور باللغة الألمانية، ومنشور في كتاب بعنوان (الأشكال الأدبية)، إعداد أوتوكنورش، شتوتغارت 1991، ص 78- 75.

٢- باحث ومترجم سوري يعمل أستاذًا مساعدًا للأدب العربي في كلية التربية الأساسية بالكويت.

٣ - احدى الإلات اليونانية التسع للفنون.

٤ - ملحمة بطولية لا يعرف كاتبها، وهي ذات صلة بالتراث الذي كان سائدًا قبل انتشار المسيحية في الملاحم الجرمانية، وهي تتألف من 39 مغامرة مختلفة، وتصف الأحداث البطولية بصورة تنسجم مع عصره. وبأسلوبها الرقيق الواقعي استطاعت أن تطور أبيات الشعر الثنائية أو الثلاثية المعروفة في الابتهالات الكنسية إلى مقاطع رباعية عرفت بأبيات النيبلونغين التي أصبحت الأسلوب الأساسي للملحمة البطولية الألمانية القادمة، والأنشودة تبدأ بهذا المقطع.

في القصص القديمة كانوا يحدثوننا عن أشياء مثيرة عن أبطال عظام وأعمال مجيدة وأفراح سعيدة عن أعياد وخمور وأحزان ومعارك ضارية خاضها أبطال شجعان فاسمعوا مالم يخطر على بال

انظر: روتمان، كورت: تاريخ الأدب الألماني، ترجمة سليمان عواد، منشورات عويدات ببيروت،1989،ص19 - 20.

٥ - يقصد بذلك قصيدة قصصية ذات طابع غنائي شعبي، فيها أفعال بطولية ومغامرات.

٦ - بحر عروضي ملحمي يتألف من، قوائم للبيت، والأخير يختصر في مقطع واحد.

٧ - خرافة بطولية، وهي تسمية ترد في شعر القرون الوسطى مرتبطة بأساطير أرتو أيضًا.

٨ - يعتمد على شكل المقاطع، حيث يتكون كل مقطع من ثلاثة أبيات.

٩ - هو سيبستيان برانت (1458 - 1521) من مدينة شتراسبوغ، وكان كتابه لاقى نجاحًا كبيرًا لم يظهر له مثيل في أوروبا حتى صدور كتاب غوته (آلام فيرتر)، وبفضله قارنه معاصروه بدانتي وهوميروس. ويقوم الكتاب على ١١٢ فصلاً، ويعتمد الأسلوب التعليمي السلبي المشوق، ويختار نماذج عن الخطايا التي يرتكبها الإنسان على شكل منشورات. ويقوم فكر برانت على أن الخطأ الأكبر الذي يرتكبه الماجن هو عدم اعترافه

بمجـونه، وأن أول خطوة نحـو الحكمـة الاعـتـراف بذلك. انظر: روتمان، كـورت: مصدر سابق، ص25.

١٠ - هو فـــريدريش غــوتلوب كلوبشتوك (1724-1803)، كان شعره مصدر إلهام وإيحاء، وهو الذي رفع مكانة الشاعر إلى مرتبة اجتماعية مرموقة لأول مرة في ألمانيا.

١١ - البـيـت الألكسـندري، شـلـر ذو ارتفـاعـات سـتـة في مـسـتـوى اللفظ يتوسطها وقف بعد الارتفاع الثالث.

١٢ - هو كريستوف مارتين فيلاند (1733-1813) من الذين مـهـدوا الطريق أمام الأدب الكلاسيكي، وهو صاحب (قصة أغاتون) التي تعد أول رواية ألمانية تتحدث عن تطور الشخصية الإنسانية وتبلورها. انظر: روتمـان، كـورت: مـصـدر سـابق، ص 62 - 63.

١٣ - شاعر إيطالي.

١٤ - أسلوب فني فكه رقيق، ينصب على تصوير مباهج الحياة وجمالها في القرن الثامن عشر.

١٥ - قصة خرافية يربط فيها الكاتب ما بين الملاحم الفروسية الهزلية في القرون الوسطى وقصص الحب المثالية، وصـفـهـا غـوتـه بأنهـا من روائع الأدب الإنساني في القرن الثامن عشر، وهي تشكل همـزة الوصل بين أدب الروكـوكـو والأدب الرومانسي. انظر: روتمان، كورت: مصدر سابق، ص 64.

١٦ - أسلوب فني ساد بين عـامي 1815- 1848 في ألمانيا، وتقوم ثقافة ممثليه على الشعـور بالإنتمـاء إلى الوطن والدين والنظام والعـائلة، وهم يرون أنه لا بد من كبح جماح القوى الشيطانية والعواطف والغرائز من أجل تحقيق الاستقرار النفسي الداخلي. وقد شهد هذا الأسلوب عودة إلى استعمال العبارات المرهفة.

انظر: روتمان، كورت: مصدر سابق، ص 115 - 116.

١٧ - يوهان هاينريش فوس (1751 - 1826) أحرز شـهـرة واسعـة بترجمـتـه لهوميروس، وكان رئيسًا لرابطة أدبيـة ضمت عددًا من كبار الأدباء، وهي رابطة الغابة الصغيرة التي ترمز إلى المشاعر الوطنية الألمانية، وتفضيلها على الرابيـة الإغـريقـيـة. انظـر: روتمـان، كـورت: مـصدر سابق، ص 67.

المصادر (كما وردت في المقال)

١ – غوته، (بالاشتراك مع شيلر): حول الشعر الملحمي والدرامي. نقلاً عن : الأعمال الكاملة، المجلد 14، ميونيخ 1977، ص 367 – 370.

٢ – **هويسلر، أ.** : القصيدة الغنائية والملحمة . دورتموند 1905.

٣ – **سينغله، ف.** : من المقطوعات الملحمية لشيلاند إلى أو بيرون. في المجلة الاحتفالية ل : كلوكهوهن وشنايدر، توبنغن 1948، ص 266 – 285.

٤ – **شاديفالد، ف.** : حول عالم هوميروس ومؤلفاته، شتوتغارت، 1965.

٥ – **بوهان، ل.** : الملحمة في الآداب الرومانية، شتوتغارت 1966.

٦ – **كايزر، ف.** : العمل الفني اللغوي، ميونيخ 1968.

٧ – **ما يورون، هـ.** : الفن الملحمي الألماني الجديد، برلين 1966.

٨ – **شرويدر، ف.** (إعداد): الملحمة الشعرية الألمانية، دارمشتات 1969. واستنادًا إليه تم الاقتباس من :

– **شليغل، أ.ف** : حول الملحمة، ص 270 – 281.

– **لاخمان، ك.** : حول الشكل الأصلي لأنشودة نوث نيبلونغين، ص 1 – 82.

– **شبيتلر، ي.** : حول الملحمة، ص 416 – 423.

– **شيتكنر، هـ** : الملحمة والرواية، ص 360 – 391.

٩- **لوكاش، ج.** : نظرية الرواية، نويفيد وبرلين 1971.

١٠ – **شتايغر، إي.** : مفاهيم البوطيقا الأساسية، ميونيخ 1971.

١١ – **هايمس، إي. ر.** : الملحمة الشفوية، شتوتغارت 1977.

١٢ – **سي، ك. ف.** (إعداد): شعر الأبطال الأوروبي، دارمشتات 1978.

١٣ – **شنايدر، ه. جي.** : القصيدة الريفية والملحمة الشعبية في الأدب الألماني، المجلد الخامس، هامبورغ 1980، ص 130 – 143.

١٤ – **هايزينبوتل، هـ.** : اختلاق الشبق. الملحمة الألمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ڤيسبادن 1981.

١٥ – **كويمان، هـ.** : حول الملحمة والرواية. في: المرجع في الرواية الألمانية، إعداد: كويمان، دوسلدورف 1983، ص 11 – 30.

دمشق... غناء خارج الصوت الجماعي

شعر

جاسم محمد الصحيح ❖

ها أنا أفتحُ أزرارَ اشتياقي
لعذارى السيِّئات البيضِ..
ينحلُّ قميصُ الإثمِ
عن معصيةٍ تمشي على الأرضِ
أُسَمِّيها مجازاً : جسدي..
هذا الذكوريُّ الّذي أدمنَ تجريبَ الجُنُونْ

(❖) جاسم محمد الصحيح: أديب وشاعر من المملكة العربية السعودية، من دواوينه: «رقصة عرفانية»، «حمائم تكنس العتمة».

آه ما أعمق (سورياليَّة) الطين بأعضائي
فما يفهمُها من نخبةِ العاصينَ إلاَّ الرَّاسخونْ
هكذا ترسُمني فُرشاةُ حِسِّي:
أتدلَّى فوق حبلينِ من اللَّذةِ والخوفِ
إذا الشهوةُ لفَّتني مع الذنبِ على صدرِ حَنُونْ
هائماً أحسبُ : كم تُفَّاحةٍ
تغمزُ لي في ذلكَ الحقلِ..
وكم زيتونةٍ ترجمني في مشهد الوصلِ..
كأنِّي ساحةٌ
تصطرعُ التقوى عليها والمُجُونْ
آهِ ما أكثرَ ما يُهزمُ فِيَّ المتَّقونْ
ويُناديني الهوى: يا أيُّها العالقُ
في أرجوحةِ الزيتونِ والتفَّاحِ..
تُقصيكَ وتُدنيكَ، الغُصونْ
احترسْ من كلِّ غصنٍ زائغ الطَّرْفِ
فَكَمْ في غابةِ الشهوةِ أغصانٌ تخونْ

❖ ❖ ❖

آهِ منِّي.. وأنا المكسُورُ بالأُنثى
إذا الغمزةُ جرَّتني بأطراف الجفونْ
لم أطأْ في العشق أرضاً
وَطَأتْها الريحُ قبلي..
لم يزلْ هاجسُ (عشْتَارَ)
يُغذِّي جسدي بالرغبةِ البِكْرِ..

وآثاميَ في الرغبة أمشاجُ الفنونْ
أتشهّى وأسميّ كلَّ ما يوقظُ حِسيٍّ امرأةً..
أحيا وافنى كلّما أدخل في عشقٍ
فَهَل يعلم جُهَّالُ الهوى
كمْ مرَّةً يحيا ويفنى العاشقونْ ؟؟

❖ ❖ ❖

و(دمشقٌ) تجلسُ الآن على قِمَّتِها
قدِّيسةً يحتلُّها الطلسمُ والعشقُ الإلهيَّانِ
فيما رقصةُ الآثامِ في صدريَ تشتدُّ
وضلعي باعوجاج الذنب تمتدُّ
وقد حانَ لِنَهْرِ النُطَفِ الهوجاءِ
أن يرتاحَ في قاعِ السُكُونْ
فاصعَدي بي يا بْنَةَ القمّةِ
لا ينكشفُ التاريخُ إلاّ من أعالي (قاسيونْ)
وأنا المقبورُ في التاريخِ
لا بدَّ وأنْ أمرقَ من ذاتي لِكَيْ أعرفَ ذاتي
ناوليني حفنةً من عِزِّكِ البارودِ
كيْ أنسفَ بعْضًا من صِفَاتي
حُلُميَ الصعلوكُ يفتضُّ المتاهاتِ
ويصطادُ أساطيرَ الفلاةِ
آهِ مِنّي.. وأنا مَنْ ضيَّعَ الشكلَ
ولم يعثر على الجوهرِ في كَنْزِ الحياةِ
ما تبقَّتْ خطوةٌ عندي

فقد أفقرَني المشيُ وجَفَّتْ خُطُوَاتي
أنا خيَّال ضَيَاعي
أجلدُ الأرضَ بِمِهْمَازٍ قديمٍ
حالمًا أنْ تنزفَ الأرضُ بِسِرِّ الكائناتِ
وصلاتي لم تكنْ أعمقَ من قاعِ سؤالي:
كيف ثارتْ جهَةٌ واحدةٌ واحتكرتْ وجهَ الصلاة؟؟
لم تُجِبْ إلاَّ العَصَا..
آه وأبكي للعَصَا في عَجْزِها السافرِ
أنْ تُلقمَني الدرسَ السماويَّ..
تمرَّدتُ وصلَّيتُ إلى كلِّ الجهاتِ
لم أكُنْ وحدي
فقد كانتْ تُصلّي في دمائي، أغنياتي
لم تُفِقْ مدرستي
إلاَّ على طفلٍ نَشَازٍ في الطوابيرِ
يُغَنّي خارجَ اللحنِ الجماعيِّ
ويستنفرُ أنهارَ التلاميذِ إلى كَسْرِ القناةِ
وتجلَّيتُ أنا ..
كُرَّاسَةُ (الإملاءِ) لا أعرفُ فحواها
ولا أعرفُ ما (التاريخُ) لولا إصبعانِ انفرجًا عن شارةِ النصرِ..
وما (جُغْرَافيا) الأرضِ سوَى بعضِ الطغاةِ
فَخُذيني يا بْنَةَ القِمَّةِ (للعاصي)
خذيني للنواعيرِ التي تنزفُ بالإيمانِ من قلبِ (حَمَاةِ)
أنا (عاصٍ) آخرٌ

يحملُ في تيّارِهِ كلَّ العُصَاةِ

❖ ❖ ❖

هاهُنا طوّقني التاريخُ كالإعصارِ
والتفَّ بيَ الفرسانُ في دائرةٍ من حَمْحَمَاتِ
وانتخَى السيفُ (الدمشقيُّ)
فَفَاضَتْ شهوةُ النصرِ من المعدنِ..
ما أروعَ هذا الأبيضَ الفحلَ
وقد بيَّضَ وجهَ العُرْبِ في لَيْلِ الشَتَاتِ!!
تُولَدُ الثورةُ من أرصفةِ (الشامِ) !!
فلا عاشَ رصيفٌ يزرعُ العُقْمَ بأقدامِ المُشَاةِ
يا (دمشقُ) احتضني قبري
فهذي جُبَّتي البيضاءُ لا تحملُ في طيَّاتها إلاَّ رُفاتي
واحشريني في الحضاراتِ التي لم يفترعْها صَدَأٌ
فوق نُحَاسِ الوقتِ..
فالوقتُ هُنا تصقُلُهُ مطرقةُ الأمجادِ في كَفِّ الأُبَاةِ
أبَداً لن تجبنَ الشمسُ على ساحلِ (طرطوسَ)
ولن يبرأ من (زنّوبيا) نَهْرُ (الفُرَاتِ)
لن يجفَّ الاشتياقُ (الَّلاذقانيُّ) إلى بحّارةِ الغيبِ
ولن تنبتَ في البحرِ خُرافاتُ الغُزَاةِ
يا (دمشقُ) احتضنيني
وهَلُمِّي نشتَري الرغبةَ من سُوقِ (الحميديَّةِ)..
فالرغبةُ إكسيرُ الحياة
واقطفي من (بَرَدَى) صَفْصَافةً تخفقُ بالعشقِ

وتلتفُّ على ميعادِنا بالخَفَقَاتِ
إنَّ بوحي في الهوى توأمُ خوفي..
علّميني:كَمْ من الجرأةِ أحتاجُ
لكَي أُعْلِنَ عشقي..
ها أنا شَمَّرْتُ عن قلبي وجَرَّدْتُ لَهَاتي
وتشظَّيتُ جنوناً.. أدباً.. حُبّاً...
تشظَّيتُ فما يجمعُني الراوي..
لقد ضاعتْ شظاياي على كلِّ الجهاتِ
والنيَاقُ العربيَّاتُ تساقطنَ على قارعةِ (الضادِ)
فَهَلْ من ناقةٍ تحملُني نحو فُتاتي؟؟
رُبَّما تجمعُني الصحراءُ
من بين مزاميرِ الرُعاةِ
فأنا المنثورُ حُزناً
في زوايا كلِّ مزمارٍ..
كأنيَ - لو تجمَّعْتُ - جُمَّاعُ الزفراتِ
أتعالى نغماً من توتِكِ الشاميِّ والشيحِ
وقد سالا على بَعْضهما في دَنْدَنَاتي
(هجريٌّ) أنا..
قد مشَّطْتُ شَعْرَ الأرضِ في التيه بأحلامٍ بُدَاةِ

❖ ❖ ❖

وأنا الخارجُ كالميزابِ من سَطحِ خيالي
أتحرَّى مطراً يعرجُ بي عبرَ (مَقامِ) البوحِ
كي أكشفَ (حالي)

ليس إلاَّ الماءُ يسمُو بي إلى رُوحي
بعيداً في الأعالي .
أنا ما خنتُ السماوات
ولكنْ صدَّني حُرَّاسُها عنها
فأبدعْتُ سمائي من رمالي
في لياليك المرايا
أشرقَتْ ذاتي على هيئتها الأُولى
وقادتْني إلى نبعِ انتمائي في الليالي
أمِّيَ التمرةُ..
ما فرَّطتُ في التمرةِ
حين انفرطَ النخلُ مع الأيَّام، من عَمِّي وخالي
نخلتي غاليةٌ يا فتنةَ الشرقِ..
وعُذْراً للهوى
فالنخلُ كلُّ النخلِ غالي
أينَ منِّي ألفُ جذرٍ
شدَّها قلبيَ بالأرضِ شرايينَ اتِّصالِ
طعنتْني الريحُ في كلِّ جذوري
ما تبقَّى غير جذرٍ يتحدَّى طعنةَ الريحِ
ويأبى أن تموتَ الأرضُ في القلبِ
وأن تُمسكني الذكرى سجيناً في ظِلالي
فالأساطيرُ قواريرُ
وهذي أُمَّتي تُحبسُ في قارورةٍ من طينةِ الذكرى..
تعالي ننقبِ الأسْطُورةَ / الطينةَ

كي نسبحَ في السَّرمَدِ
أقواسَ هلالاتٍ تعانقنَ لإدراك الكمالِ

❖ ❖ ❖

يا (دمشقُ) الوقفةُ المتراسِ
لم تغدُرْ ببوَّابةِ تاريخِ الجَلالِ
من هُنا تعلُو صلاةُ النُّورِ والنَّار
على الأُفُقِ الفدائيِّ..
ويختطُّ الشموخُ القاسيونيُّ تضاريسَ النضَالِ
ما تعرَّى جَبَلُ البارودِ
من جُرأتِهِ الوثَّابةِ الكُبرى..
ولا فَرَّطَ في جمهَرَةِ الجمرِ على الزندِ الفلسطينيِّ..
ما أقدسَ هذا الموقدَ المسجورَ
بالثورةِ والإيمانِ في صدرِ الرجالِ
هاهُنا العزَّةُ تستنبتُ في الأبطالِ أطفالاً
يحوكونَ من المشنقةِ السكرى أراجيحَ الدلالِ
كلَّما مالوا على حبلٍ
أمالوا قامةَ الشمسِ..
وشدُّوا باتِّجاهِ اللّه أطرافَ الحبَالِ
العذاباتُ جمالٌ للمحبِّينَ..
فيا أيَّتُها العاشقةُ الكبرى
خُذي أجملَ عُشَّاقِكِ من صدري
فقد أصبحَ عنوانَ الجمَالِ

حمامتان وسنبلة

شعر

نصر علي سعيد ❖

أمّا أنا فلسوفَ أمنحُ
مَنْ أحبُّ عباءتين مِنَ القصبْ
وحمامتين وسنبلهْ
ولسوفَ أمنحُ صاحبي
ما شاءَ مِنْ نزفِ السنينْ

(❖) نصر علي سعيد: أديب وشاعر من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الشعر، من دواوينه: «أنات قلب».

في ليلةٍ غمرتْ مياهُ السيلِ
عتبةَ بيتها
وغفَتْ عميقًا تحت شرشفِ قلبها
والياسمينة
وهي تحلمُ بالأماني القادمه
في ليلة السبتِ الأخير منَ السنهْ
والشوقُ كانَ بجانحيه
على الوسادةِ غافيًا
والليلُ كانَ موزّعًا
ما بينَ وعي الساهرينَ
وبين عشب الذاكرهْ
والقلبُ كانَ على المدى
متحفزاً..
متأرجحًا ما بينَ بينْ
ما بينَ عصفورٍ يغني
فوقَ أغصانِ الحياة
وينتشي بغنائه للطيبين
أو بينَ قبّرتين منْ ماءٍ وطينْ
وأنا أفتّش في قلوب الناسِ
عن قلبٍ حزين
في ليلة السبت الأخير منَ السّنهْ
جاءت إليَّ صديقتي..
جاءت وفي يدها كتابٌ

عن اصول العشق في الزمن الضنينْ
جلست على الكرسيِّ قربَ المدفأه
وتناولت فنجان قهوتها بصمتٍ
وهي تمزقُ ما تبقى تحت معطفها
من الورق الثخين
ثمَّ استدارت خطوتين إلى الوراءِ
وأخرجت سيجارةً من علبةٍ
كانت بجيب قميصها
ومضت تدخنها بعمقٍ
وهي تهمسُ قائلهْ
ماذا تَرى في هذه الأرض الصغيرةِ
أيها الغافي على شجرِ الوداعةِ
والمحبّةِ والحنين
ماذا تَرى يا شاعر الفقراءِ
في هذا المدى
قُلْ لي بربكَ ما الذي تلقاهُ
في زمنٍ يضيقُ بأهلهِ
ويضيقُ ذرعًا بالجياع المتعبين
أتراكَ تبصرُ ما بقلبكَ من جراحٍ
أم ترى القدسَ الحزينةَ
وهي تحتضنُ البنات مع البنين
فأجبتها إنَّ المدى متحفّزٌ
لعناقِ شاعرهِ السجين

أنّى التفتِ صديقتي
أبصرتِ معركةً هناكَ ومجزرهْ
ورأيتِ عصفوراً يناجي قبّرهْ
ولربّما أبصرتِ آلافَ المجازرِ
والمآسي والحروب الباردهْ
ولربّما قد تبصرين
دمعًا يسيلُ على قبور الميتين
فتوسّدي جسدي الطريَّ حبيبتي
ليلاً وفجرا..
فالياسمينُ أقلُّ منكِ حلاوةً
وأقلُّ عطرا..
والوردُ يخجلُ أن يمرَّ على يديكِ
فينحني سرّاً وجهرا
والشوقُ يشعلُ من لظى خدّيكِ جمرا
والليلُ يفتح ثغرهُ
ليعبَّ من شفتيكِ خمرا
عادت لتسألَ خافقي المضنى
سؤالَ العارفين
وتقولَ لي والنار تأكلُ قلبها
ويفوحُ منها العطر
عطر الياسمين
أو لستَ تعلمُ أنَّ مونيكا
تَخيط بإبرة النخل العراقي المدمّى

ثوب عفّتها
وتشرب نخب عاشقها المدلّلِ
في كؤوسٍ أُترعت بالسمّ
والحقد الدفين
أولستَ تعلمُ أنَّ مونيكا
وأمريكا سواءُ
وبأنَّ ثوبَ عفافها
تزهو بحبكتهِ النساءُ
وبأنَّ رجع حديثها
للعاشقينَ قصيدةٌ عصماءُ
أهدت لبغداد الحزينة
حُبَّها وحنانها
فبكت عناقيدُ النخيل منَ الأسى
واستوطنت فيها الدماءُ
وتنهدّ النخلُ المدمّى قائلاً
هل كلَّ يومٍ تعصف الصحراءُ
فإلى متى تنأى العروبةُ عن دمي
وإلى متى يتساقطُ الشهداءُ
هل كلّ يومٍ كربلاءُ
وإلى متى يبقى الفؤاد محاصراً
أيظلُّ يعبثُ في دمي الأعداءُ
فأجبتُها والقلبُ ينزفُ داميًا
إنَّ الحياةَ قصيدةٌ خضراءُ

فغداً يفيق العربُ
من طول الكرى
وغداً غداً يتوّحد الشرفاءُ
ويعود للقدس الحزينة أهلها
يتعانقُ الآباء والأبناءُ
فتوسّدي جسدي الطريَّ صديقتي
ليلاً وفجرا
فالياسمينُ أقلُّ منكِ نضارةً
وأقلُّ عطرا
والوردُ يخجلُ أن يمرَّ على يديكِ
فينحني سرّاً وجهرا
والليلُ يفتحُ ثغرهُ
ليعبَّ من شفتيكِ خمرا
فغفت بأعماقِ الضلوع
وغلغلت في خافقي المضنى الحزين
وبقيتُ وحدي واقفًا
متشبّثًا بعباءتين منَ القصب
ومزوّدًا بحمامتين وسنبلة
ومعانقًا ما قد تبقّى
من سنينٍ في السنين

❖ ❖ ❖

152

بانتظار الدكتوراه

قصة

عوض سعود عوض *

لا تعرف ما الذي دفعك أن تتَخلى عن بحثك ومسوداته ومراجعه ولا تبقي أي دليل يثبت أنه لك، في العادة تصور المادة بعد أن تنتهي من تبييضها.. مع السيدة الجميلة لم تفعل ذلك، أعطيتها كل ما طلبت، ظننت أن داخلها مرآة لجمالهاالجسدي، وربما كرد على ذلك لم تعد تكتفي بصورة واحدة. لم تتوقع أنك ستدفع الثمن إذا صوّرت أو لم تصوّر. الحظ السيء يباريك ، الصخرة تجثم على صدرك، الغصن المورق تجتثه الأيام، الشوارع تسلم جسدها للريحِ والليل، كثبان تسرح في رأسك، يرتفع الرمل تلالاً،

(*) عوض سعود عوض: أديب وباحث من فلسطين، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية، من أعماله: «سفينة الحرية».

تتسع الصحراء.. اعتكفت بائساً، عدت إلى ذاتك تعيد حساباتك. ورقة الاستدعاء بيدك وأنت في طريقك إلى المكان الذي ستكون فيه التاسعة صباحاً.

الشوارع تتشح بالسواد، أصوات تطالبك أن تهرب. أن تتناسى الاستدعاء. أن تغلق الأبواب على روحك. ما يهون الأمر أنك تعرف الأسئلة التي ستوجه إليك وكيف تتملص من الاعتراف.. قد تبقى في الفرع حتى المساء، أو بعد منتصف الليل؛ لكنهم في نهاية الأمر سيطلقون سراحك ويتفقون معك أن تكون أكثر تعقلاً، وأن لا تخوض في مثل هذه الأمور، وبخط يدك ستكتب تعهداً وأنت تبتسم.

لم تكن كلوديا التي تمت لك بصلة القربى من جهة أمك سوى موظفة عادية. بالمقدمات ارتقت لتصير ذات مسؤوليات واسعة. لم تكن بلا ملكات. فتاة ناعسة جذابة، أنوثتها آسرة، يسبقها عطرها، جسدها الفتي يفيض نضارة، شفتاها تفيضان نعومة وجاذبية. ظننت أن لا علاقة لمواصفاتها الجسدية، ذكاؤها وفطنتها وتفانيها في العمل وإجازتها الجامعية وراء ترقيتها. لم يكن هذا يهمك من قريب أو بعيد، إذ هي قليلة الزيارات ولها عالمها الخاص، وأحياناً تنسى أنها قريبتك. إلى أن ترددت مرات لتثبت أنها لم تنس صلة القربى. اكتشفت حاجتها إلى درايتك العلمية والأدبية. جاءت تتمايل غنجًا، تدعوك للتعاون، تقدم بحثًا، تنشره بكراس وتمنحك مكافأة مجزية، لم تحلم بمثلها في يوم من الأيام، وتستطيع نشره ثانية بعد مرور عامين في كتاب أو في أية مجلة..

أحسست برائحة العطور وأضواء الشموس والصباحات الندية والورود. زغردت في داخلك طيور العالم، وهدل الحمام وتقافزت الظباء. نظرت إليها ابتسمتْ ووضعت يدك في يدها. هنأتها بمنصبها الجديد، وتمنيت أن يقتدي الآخرون بنخوتها ويعطون للمبدعين حقهم كما وعدتك. أمضيت نهاراً جميلاً وحلمت في تلك الليلة أنك في أحضان الطبيعة الرائعة.

ها هي تتردد وتزورك ثانية وثالثة. تزرع لبنات الثقة واحدة بعد أخرى. اشترت المصادر وأهدتك ماعون ورق.. النجوم تتراقص كما قلبك الذي يضخ الدم النقي. أحسست بالورود، بالياسمين، بالأرصفة الضاحكة. قد تترك عملك وتتفرغ للكتابة، ستتجز كل عام عدداً من الأبحاث، يصير اسمك في واجهة النشرات الثقافية، وسيتهافت بعض المخرجين إلى بيتك، علك تمن عليهم بقصة أو رواية. حتى مكان إقامتك ربما يتغير.

سألتك عن الزمن الذي يحتاجه البحث.. ثلاثة أشهر وتقبض ما يعادل

رواتبك طوال عـام. بدأت بالسـهـر، بعـد شهرين قررت البدء بكتابته وتسليمها إياه قبل أن تنتهي المدة المحددة. ذهبت إليها وفي يدك مائة صفحة من القطع الكبير مكتوبة بخطك الأنيق. استقبلتك بالأحضان، حريصة على استرداد المراجع والمسودات تحت حجج مختلفة. الآن البحث ومراجعه ومسوداته بين يديها. طالبتها أن تصور نسخة تحتفظ بها. خرجتْ من مكتبها وعادت لتخبرك أن الآلة معطلة، نادت على العامل الذي أكد ذلك. نظرتَ إلى بحثك، البرق اجتاحك، جسدك يتراقص. أحسستْ بما أنت فيه. ابتسمت وقالت«غداً أؤمن لك نسخة مصورة أوصلها بنفسي إليك». طلبت لك كأساً من الشاي. أنستك بحذقها الموضوع بدأت تسألك عن أهلك، وتحدثك في قضايا وطنية واجتماعية..

لملمتَ بعض الغيوم وزرعت ابتسامة على ثغرك. ودعتك حتى الباب الخارجي وكلاها غبطة ومرح.. الشعور بالانقباض عاودك وأنت وسط طريق موحش يفضي إلى أحد فروع الأمن، لا أشجار فيه ولا نباتات. عشرات السيارات تصطف، بعض الأصص المنتشرة على الشرفات دبت فيها الفوضى، وتوقفت عن النمو، تنعي ذاتها، تنعي الشارع والأبنية المجاورة.

صورت نسختين من قصة «رقصة الأقزام» احتفظت بهما مع الأصل في مغلف. ذهبت إلى البريد المركزي تتفقدصندوق بريدك، واتجهت إلى سوق الحميدية، بقيت في المكتبة الظاهرية حتى الواحدة ظهراً، غادرتها إلى العمارة وباب توما، ومن هناك عدت إلى بيتك خالي اليدين، لا تعرف عن المغلف شيئاً. أين سقط؟ أين نُشل؟ لقد ضاعت قصتك. بحثت في اليوم الثاني. سلكت الطريق التي مشيتها، دخلت بعض المحلات، سألت عن مغلف نسيته. سألت في الظاهرية، في البريد، فتشت حتى سلة القمامة، خرجت بنتيجة أنه ضاع.

بدأت تستعيد أحداث القصة. تصيل العتمة في صدرك. يستبيحك الليل. تستجمع قوتك، تقول في سرك، تضيع ليس مهماً، المهم ألا تقع بيد أحدهم. تستطيع أن تكتب غيرها، أن تعيد كتابتها ربما بشكل أفضل. لكنك تراجعت عن كتابتها. حزنت لفقدها وضاقت الدنيا في وجهك.

بعد أيام فوجئت بقصتك منشورة تحت عنوان «رقصة الأبطال» قرأتها، إنها هي ذاتها مع بعض التغييرات الطفيفة. ذهبت إلى الجريدة تخبرهم، شكوت أمرك إلى الله، إلى أصدقائك، إلى كتاب معروفين. كلهم نصحوك أن لا تتخلى عن قصتك. تقيم دعوى وتسترد حقوقك.

لا تعرف كيف تقام الدعاوي ولا مواد القانون. أحد المحامين طمأنك أنك صاحب حق، تكسب القضية وتعود ملكية القصة إليك مع تعويض مادي مناسب. وكلته ليتكفل بذلك، ذكر لك بعض المواد التي تحمي الحقوق الملكية الأدبية. وبدأ بشرح المواد ٧٠٨ حتى ٧١٥ التي عرّفت الملكية الأدبية، والجرم الواقع عليها، وعرج على المادتين ٢٥و٢٦، ثم تحدث عن الجمعيات الدولية الأدبية والفنية لحماية حقوق المؤلف في القرن التاسع عشر، وحدثك عن معاهدة برن عام ١٨٨٦ التي أقرت حماية النتاج الفني والأدبي..

بعد يومين ذهبت إلى كلوديا وفي نيتك أن تحصل على نسخة طبق الأصل عن بحثك. هربت الأحلام وداستها الأرجل. أحسست بالرياح تجتاحك، الزوابع تلف دماغك، يهطل البرد على منكبيك. أصابتك حالة من الاكتئاب، وتساءلت كيف حدث ذلك؟

فتشتَ عن البحث، سألت الموظفين، صاحت بأعلى صوتها وهددت بالانتقام من الآذن إذا لم يجده، هي تستهجن ما يحدث. كل شيء موحش، ماذا تستفيد من عقابه، بعدثلاث ساعات من البحث،جاءت تعتذر وتعدك أنها ستجده في بيتها أو في مكان ما قد نسيته.

ظل الخيط الواهي يدفعك إلى السؤال، يراودك أمل ما دامت تصرّ أن البحث لن يضيع، زرتها في بيتها. نبشت خزانتها وفتشت بين كتبها. عادت وما بيدها حيلة. ها أنت قد أسلمت أمرك إلى الله. لقد ضاع بحثك، هل ستضيع المكافأة؟ تصورت أنها ستصرفها مضاعفة. لم تحدثها، لا تريد إحراجها وزيادة انفعالها. تركت ذلك لمروءتها.

بدأت المحاكمة، بعد جلسات عدة جاءك المحامي يطالبك بالنسخة الأصلية لقصتك، مع أنه يعلم أنها ضائعة. اقترح أن تعيد كتابتها.. بعد أسبوعين أخبرتك كلوديا أن البحث فقد، وأنها لاتستطيع أن تصرف أية مكافأة إن لم تجده..الآن تأكدت يا عبد الله أنك خسرت الكثير. عدت إلى بيتك لتفاجأ بأن المحامي ترك لك رسالة فهمت منها، أن المحكمة قد اكتشفت أن النص الذي قدمته كُتب بعد النشر، واستناداً إلى المواد التي استشهد بها محاميك، فقد حكمت أن النص هو «رقصة الأبطال»، وعليه فقد طولبت بدفع مبلغ من المال والاعتذار.

نصحك المحامي عدم الاستئناف والتقيد بالحكم وتنفيذه ودفع أتعابه، وتقسيط المبلغ للمدعي عليه على أشهر السنة.. نسيت موضوع القصة وبدأت بدفع الأقساط المترتبة، أسلمت أمرك إلى الله، فلن يصدقك أحد بعد اليوم، أنك كاتبها

حتى أصدقاؤك الذين سمعوها في إحدى السهرات قبل نشرها وأعطوا رأيهم فيها، باتوا يشكّون بصدق أقوالك.

عدت تلملم أحزانك، توزعها على الشوارع.. عند الباب ناولتك أمك قصاصة ورق. لم تنم الليلة، قلبت الأمر من وجوهه كافة، لماذا تُستدعى؟ أيمكن أن يحتجزوك؟ أتذهب؟.. لم تكن قادراً على التجاهل، قصدت في صباح اليوم التالي الفرع، وجهك يتلون بالرماد، وكل عضو من أعضائك يرتجف. عند الاستعلامات، ناولته القصاصة. طالبك أن تكلمه عن الطاقة. اتصل بالهاتف وردد على سمعك: «أمرك سيدي إنه موجود، سأرسله حالاً» خمسون درجة صعدت. في بهو الطابق الثاني أخذ الحاجب طلب الحضور وطالبك الانتظار.

مرت الساعات وأنت تنتظر، اهترأت أعصابك وأنت واقف لا تستطيع الجلوس، حاولت النزول والهرب وليكن ما يكون. دهمك صوت خشن يطالبك بالعودة. كيف أحسّ بنزولك. تأكدت أن قضيتك كبيرة، وأنك مراقب. بلّور النوافذ المغلقة يسمح لهم بالرؤية ويعكس صورتك. عليك أن تبقى مكانك. كل شيء هادىء، ولا شيء سوى بعض المدنيين الذين يتحركون بين الغرف، وينظرون إليك بامتعاض وعداء.

بعد الساعة الواحدة جاء من قادك إلى المحقق، دخلت غرفة واسعة، وراء الطاولة رجل بدين، تبدو عليه علائم الشيخوخة، طالبك بالجلوس، لم تستجب، طالبك ثانية وناولك استمارة معلومات تملأها خلال دقائق. سألك عن والديك، وإخوتك وأصدقائك وفي أي جامع تصلي! ورأيك بأشياء كثيرة.. إجاباتك حذرة مقتضبة. سألك:

– ما علاقتك بالأدب؟

– أنا رجل علمي، لا علاقة لي بالأدب!

– وهذه؟

يا إلهي إنها قصة «رقصة الأقزام»، كيف وصلت إليه، إنها نسخة مصورة، ذاك اسمي عبد الله.. لكن أين الأصل والنسخة الثانية. انتشلك من شرودك بقوله:

– هل سؤالي صعب ويحتاج إلى تفكير؟

– سل ما شئت!

– يا غبي هذه قصتك. انظر إلى الخطوط الحمراء، كيف تجرؤ على قول ذلك؟

– لا ياسيدي إنها ليست قصتي!

– أليس هذا خطك واسمك، وهذه آثار بصمتك وتوقيعك؟!

– هذا في الظاهر، أما الحقيقة فإن الخط يشبه خطي، أما الاسم فثمة آلاف الأسماء تماثله، وأنا لم أتعود التوقيع بعد!

- والدعوى التي أقمتها، ادعيت فيها أنها قصتك؟

- نعم ادعيت ، لكن الحقيقة غير ذلك. العبرة في الحكم. أنتم تحترمون قرارات القضاء!

- أنت تغيظني بشكل غريب!

- أنا يا سيدي متطفل، أحببت أن أثير زوبعة فكان ما كان.

تساءلت كيف يكتب بعض الأدباء ذلك وينتقدون ولا يسألون؟! علمت أنهم وظفوا في صدورهم ضباطًا غيورين على الوطن يراجعون ما يكتبونه، يحذفون ويخذفون ولا يدفعون للنشر إلا ما يوافق عليه الرقيب.. قرأ المحقق أفكارك هز رأسه وقال:

- إذا بدأ الكاتب إبداعه بمثل هذه التفاهات، فأية سخافات سيبقي للآخرين؟!.

لم تجب أو تعلق وكأن الأمر لايعنيك.. بقيت حتى المساء، فقد الأمل في اعترافك، طالبك الحضور صباح اليوم التالي.

علمت أن قريبتك كلوديا الجميلة قد حصلت قبل أيام على درجة الماجستير بتقدير ممتاز، وأن أطروحتها تحمل عنوان بحثك المقدم إليها منذ عام. هل ستراجعها وتطالبها بشيء؟ هل ستتقدم للجامعة وتصرح أن أطروحتها المكونة من مائة صفحة لك؟ هل ستقيم دعوى ضدها، وتكسبها بموجب المواد التي تحمي حقوق المؤلف؟

بعد شهر جاءك استدعاء إلى فرع ثالث. أحسست أنك محصن بما أدليت في الفرعين. تراودك نفسك أن تغير إجابتك وتدافع عن كل ما جاء في قصتك. هل أنت قادر على تحمل نتيجة ذلك؟! الخوف يسكنك، لم تصل إلى قرار بعد، مع أن اقترابك من بناء الفرع يعزز داخلك الخواء.. قررت أن تذهب إلى كلوديا وتخبرها ماوصلك من معلومات. المذهل أنها هي التي جاءت تزورك وتخبرك أنها نالت درجة علمية رفيعة بتقدير شرف.. جاءتك تشيد بصلة القربى. تعدك مالم تعد الآخرين ، مكانة مميزة في قلبها، وسهرة في أحد النوادي الليلية الفاخرة، التي لا تستطيع قدماك أن تطأ أرضها، ومكافأة مضاعفة وكأنها تلمح من طرف خفي لبحثك السابق تبتسم وتتمايل غنجًا، متأكدة من قدرتها على عقد صفقة. نظرت إلى جسدها اللدن الرائع، وإلى وجهها الجذاب، ومرحها وصدرها الثائر. كل ما فيها ندي وجذاب.. ضحكتها على شفتيها، في عينيها غمز وملايين الضحكات، تبدو بنشوتها فتاة مراهقة،

تفيض جاذبية وأنوثة. لم تجبها. اقتربتْ منك، وضعت يدها على كتفك. لامس جسدُها جسدك، بركان ثائر، شيطانها يطغى على تصرفاتها. كل ما فيها يختلج فرحة.

نظرت إلى وجهها، طالعتك ابتسامتها بأسرار بت قادراً على فهمها. تحاول أن تسيطر، أن تسلب قواك. تعرف مقدار فعالية ما تقدم عليه. لماذا لا تأخذ ثمن موضوعك السابق والتالي، ولا تعطيها شيئاً؟! ترفض أن تعاملها بطريقتها، لاتعرف إلا الصدق ولن تحيد عنه. لن تحولك إلى نسخة أخرى. لتأخذ أعلى الشهادات وترتقي إلى أعلى المراتب. جمدت الكلمات على شفتيك. قسائم وجهك تشي بغمامات سوداء، مدت يدها على محفظتها وقالت:

- سادفع حالاً، حدد المبلغ الذي تريده. سأشتري المراجع، وسأنشر البحث باسمك، بعد عامين..

ثرثرت وترنحت، ضحكت ومازحتك. بدت الصفرة على محياك. نظرتَ إلى جسدها المحنط بالشهوة، وإلى روحها التي تطمح لامتلاك أعلى الشهادات، شعور بالقلق انتابك، أجبتها:

- سأفكر في الأمر!

صفعة لم تتوقعها، هبت السوافي وتكلل وجهها بالسحب، روحها تنوح، هل تفقد الأمل؟ لقد سجلت للحصول على الدكتوراه، وليس بينهما إلا الأطروحة. قالت:

- اطلب ما شئت!

لم تجبها، اشحت بوجهك إلى البعيد، أحسبت بالاهانة، انتابها الذعر، وبدت حائرة. عبثت يدها بأطراف ملابسها، لملمتها وغادرت.

حياة قلقة

قصة

ماري رشو ❖

هل كنت أشك بسلوك فادي خلال سنوات زواجنا؟ أم أنه بأسلوبه قد حول مشاعري إلى استسلام، وربما نهجت ذلك لأسباب تتعلق بالراحة، بعيداً عن مشاعر القلق والظن والغيرة، لأحصر اهتماماتي بابنيَّ اللذين اصبحا عالمي وكل حياتي.

هل كنت سبباً فيما آل إليه بيتنا الزوجي؟ أم أن ذلك سيحدث في كل حال؟ ها أنا أبرّر لنفسي ولردود فعلي، وأعتقد أن النتائج لن تتبدّل إن اختلفت طريقتي أو أسلوبي مع فادي، ربما اختلف التوقيت في تفجّر ما بيننا! لكن سيبقى يشدّد على الأسباب التي دفعته للبحث عن الراحة والهدوء في كنف آخر. ربما. وربما ساهم شعوري بارتباطنا الكنسي الذي لافكاك منه، بالاستسلام أو الطمأنينة إلى أن فادي هو قدري كما أنا قدره، الذي لن يتبدّل.

(❖) ماري رشو: أديبة وروائية من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية القصة والرواية. من أعمالها: «هرولة فوق صقيع توليدو».

غاب أخيراً. غادرنا ببساطة. أما هو فقد اعتبر ذلك خطوة لابد منها، كما صرّح لأصدقائه، وأنه فكر كثيراً قبل اتخاذ قرار الهجر، وأن علاقته مع إحدى العاملات في متجره الكبير لاتتعدى قتل الوقت، أما ماصرحّه لأخي فإن ما يمر معه يشبه التجربة، التي قد يعود على إثرها إلى زوجته التي ستنتظره حتماً مع ابنه الذي يحبه حتى العبادة. أما ما أشار به للكاهن، فكان أكثر الأفكار تطوّراً، فهو يحب زوجته التي تحرمه من متعة الفراش، وما يتصرفه الآن يشبه البحث عن متعة افتقدها طويلاً، واستطاع بأسلوبه نقل الصورة إلى رجل الكنيسة، الذي حمّلني نتيجة الخطأ والخطيئة معاً، وحدّثني عن نساء كثيرات في الوسط المسيحي، يتجاهلن رجالهن لأنهن مطمئنات من استحالة الطلاق، وأنهن يدفعن برجالهن إلى الزنا، وهذا أمر لاترضى به الكنيسة، وبذلك نجا فادي من ذنب يقوم به بملء إرداته، وتحتّم علي مزيد من التضحية والعمل على استرجاع الزوج، الذي سيغيب بضعة أشهر كحق له في إعطاء الزوجة -التي هي أنا- درساً في التفاني والعطاء.

كنت أعرف أن الوجه الأناني عند فادي هو الذي يتحدّث ويبرّر، وأنه سعى بالرغبة إلى ماهو عليه، وأنني النتيجة الحتمية التي أوصلني ببساطة إليها. ربما لم يكن فادي مزواجاً، لكن لم يكن باستطاعته الوقوف في وجه امرأة تريده. كان يعترف بذلك عن طريق المزاح، ويتّهم من يقاوم إغراء امرأة بالجبن أو القسوة.

حين مرضت أمي بعد سماعها الخبر تذكّرت ما حدث لأبي، مررت بتلك الذكريات خطوة خطوة، مذ استيقظت ذلك الصباح على رنين الهاتف، وكان المتحدّث أخي، يطلب مني الإسراع، فوالدي في أزمة صحّية، أما هو فكان يستعد لإحضار الطبيب.

قفزت درجات السلم على عجل، كان قلبي يقفز في صدري هلعاً. تأثّرت لعدم مرافقة فادي الذي أشار أن سيلحق بي. فكّرت بأنه تغيّر كثيراً، ولاأدري الأسباب الحقيقية لذلك، فله أعذاره التي تبدو لي واهية، لم يكن التفكير تلك اللحظات هاماً. كان والدي أهم ما في حياتي. سحبتني من تفكيري طفلة لاتتعدى العاشرة من العمر، قدّمت لي زهرة بيضاء، أخذتها من يدها، كنت أسرع الخطا إلى هناك، وكان أخي قد أحضر الطبيب.

كان أبي مستسلماً لما قام به الطبيب من إسعافات، أو هكذا بدا لي. بينما يتصبب العرق من وجهه وجسده، ثبتت عيناه بنظره إلى البعيد. استطاع الطبيب أن ينتزع منه أكثر من كلمة، فالألم ابتدأ مع الفجر، إثر نوبة من سعال، اكتفى الطبيب بما قال،

نظر إلى أمي وأخي اللذين تأثّرا بما قاله أبي، فهو لم يشك من الألم. كان صامتاً طوال الوقت، واعتبر الحالة التي داهمته جزءاً من استمرار لحالات سابقة، وصفها الطبيب بالتعب والإرهاق.

أصبحت حالة أبي سيئة، هذا ما قاله الطبيب، وكان خلال ذلك ينظر إلى الساعة في يده، وكأنه يحسب الوقت ما بين المشفى والبيت، بينما تعبث أصابعه بمحتويات الحقيبة من جديد، وخلال الدقائق القادمة، تمّت الإجراءات الأولية، وأخذ يملي النصائح، فالوضع خطر لايتحمل المبادرة بشيء، الحالة تسوء، وقبل أن يغادر، حمل ذراع أبي الواهية، عاين ساقه، نظر إلى مقلته، غير أن أبي الذي حاول أن يقول شيئاً، خرجت الحروف من حلقه بطيئة متقطعة، كانت مرحلة صعبة. كنا نأمل الشفاء، وكانت الزهرة البيضاء ما زالت في يدي، وضعتها قرب وسادة أبي، وخرجت من الغرفة وأنا أبكي.

أصبحت غرفة أبي كغرفة المستشفيات، نقلنا إليها كل ما يخص المرضى، السرير، حمّالة المصل، أنبوبة الأوكسجين، الجهاز الخاص بمراقبة القلب، إلى جانب ممرضة خاصة لمساعدة أمي إلى حين عودتنا أنا وأخي من العمل.

لم تظهر أختي تمار خلال ذلك، وربما لم يصلها مدى الحالة التي آل إليها أبوها، كنّا نتحدّث عنها تمتمة، خوف أن يصل إلى المسامع اسمها، وكان كل منّا يدرك أن أبي يتمنّى أن يأخذها بذراعيه مرّة واحدة، أو أن يصفعها، أو يتّهمها، لابد وأنه يريد منها شيئاً، غير أن أحداً منا لم يجرؤ على الإفصاح بما يعتريه من أفكار، كانت دموع أمي تنساب مدرارة، تبكي بصمت، وكان أبي مرمياً في فراشه، يحرّك ذراعه السليمة، يحرك ساقه الأخرى، يبدو ضجراً، ملولاً، فنهرع إليه، نحاول السؤال، تمسّد له أمي رأسه، تمسح جبينه بماء الورد، تمسح يديه، تضع خدّها على وجهه، يرسل تنهيدة، يتململ، وكان الأطباء خلال ذلك معجبين بهذا الاهتمام، غير أن الأمل بالشفاء تضاءل شيئاً فشيئاً.

مات أبي خلال الأسبوع الثاني من مرضه، وكأننا توقعنا كل شيء عدا ذلك، كان الوقع كالصاعقة، ارتمت أمي، كان أخي مصعوقاً، وكنت في حالة من الذهول. حضر فادي أثناء ذلك. حضر كثيرون، وبعد أن غصّ البيت بالناس بين مصدق ومكذّب ظهرت تمار. كانت في رعب وذهول. سقطت مغشياً عليها، هرع أخي مع بعض المعزّين الذي التفّوا حولها للمساعدة.

بقيت تمار تصحو وتغيب طوال النهار، لم أكن قد اقتربت منها حتى تلك اللحظة. كان لي عذري، فشهور الحمل أرهقتني. لم يكن يعنيني زواج تمار. لم أكن متزمّتة كما

هي عائلتي. كنت أبحث في أمور أهم من اختلاف الدين، ولم يكن في سلوك زواج تمار ما يعيب، كان شاباً مثقفاً. غير أن ابي ما زال يفكّر بطريقة مختلفة، ولم أستطع أنا أو أمي أو أخي تبسيط الأمر له. أما تمار التي صح ما اعتقدت أنه سبب في موت أبيها، كبر عندها شعور الذنب، وقبيل التشييع أحضرنا أحد الأطباء، حقنها دواء، تراخت على أثره ونقلت إلى أحدى غرف النوم.

رحل أبي بسرعة، رحل حاملاً سرّ مرضه، فهو لم يشك يوماً من شيء، لم يتحدث عن تمار، لم ينقل إلينا همومه. كان صامتاً، مفكراً، لم نتوصّل إلى ما في أعماقه، لم يكن كبيراً في السن أو خمولاً، كان نشيطاً، يتدفّق حيوية، أما أحاديث الموت التي اتحفنا بها المعزّون فلم تخفف عنّا أحزان الموت، فلكل موت سبب، أما سبب موت أبي فلم نستطع أن نشير إليه صراحة، أرجعنا كل شيء في النهاية إلى القدر الذي يرسم ويخطط لنا دون أن ندري.

❖ ❖ ❖

لم أنم تلك الليلة كما أن الجنين في أحشائي لم ينم أيضاً، ومع خيوط الفجر شعرت بألم أسفل الظهر يمتد حتى البطن، واشتد الألم بطريقة لاتحتمل. كان علي الاتصال بفادي، الذي غادرنا بعد ذهاب المشيّعين، وقدّم النصيحة ببقائي بين أسرتي، ريثما تتم الواجبات. صحا الجميع أثناء ذلك، ووجدت نفسي سألد بين ساعة وأخرى. كنت خلال ذلك منشغلة التفكير بفادي الذي لم يرد على الهاتف. اهتم أخي بنقلي إلى المشفى. ثم أتجه لإحضار فادي. كان يعتقد أنه في غفوة طويلة بعد تعب النهار. لكنه لم يلقه في البيت، وحين عاد أخبرني أنه سيلحق به. وكنت أدخل غرفة العمليات.

كان وجه أخي ينضح بمرارة، وكان باستطاعتي تخمين ما حدث معه، فبعد أن قرع الباب ولم يجبه أحد، تذكّر المفتاح الذي أعطيته له، . دخل ليفاجأ بأن فادي لم يعد إلى البيت. لكنه لن ينقل لي ذلك، فكما قالت أمي ، يجب مراعاة المرأة الحامل، خصوصاً ساعات الولادة أو ما يتلوها من أيام. حاولت انا أيضاً تذكّر نصيحتها، كانت تصرفات فادي أكثر ما تشغلني تلك الفترة، وتذكّرت أن ما قدّمه لنا الكاهن في الكنيسة من نصائح، قد ذهبت أدراج الرياح، وكان علي الالتزام-كوني امرأة من أسرة محافظة-بكل كلمة تلاها، أو قول شدّد عليه، لذا خبأت ما أعانيه في بيتي الزوجي، خاصةً بعد أن مللت من تبريرات فادي. كنت أشك بعودته إلى عشيقته الأولى التي انتظرته طويلاً، وربما عاد للمقامرة، فهو مولع باللعب ويعتبره من الشروط الهامة، التي تبعد الضجر والملل عن الإنسان.

في بداية علاقتنا، حدثني عن علاقاته المتعدّدة، خاصة آخر علاقة. كان يضحك وهو يصف كل فتاة أو امرأة، ويقسم أنهن عابرات، وأنه ينتظر رفيقة حياته ليستقر. كنت قد صدّقته، أو أن حبي هو الذي زيّن لي مستقبل الحياة معه. كان أبي يحترم اختياري، ولاأدري هل كان صمته رفضاً لزواجي أم استسلاماً لرغبتي الواضحة في الارتباط؟ وهو الذي علّمني النقاش في كل الأمور. لكن وبعد تلميح بسيط إلى سيرة فادي التي كان هذا يتباهى بها، وتجاهلي لكل ما يدور حول ذلك. صمت أبي طويلاً.

انتظرت أن تتبدّل أفكار فادي أو قناعاته مع الأيام، فيقسم أن الخيانة لن تدخل حياتنا، وأن ما يردّده من أفكار تتمّ فقط عن روح المزاح الذي يهواه، والذي يكثر منه في كل مناسبة، فمثلاً إن تحدّث عن طاقاته الكبيرة لممارسة الجنس، فهل يعني هذا أنه على استعداد للقيام بفعل الجنس؟ أو إن وصف قلبه الكبير الذي يّتسع لعشرات النساء، فهل يعني هذا أنه سيحشر أكثر من امرأة في قلبه؟ ولم أكن أدري في أوقات كثيرة، هل أضحك أو أتوجّس؟ في كل الأحوال لم أتعوّد على ثرثراته، التي لم تستطع انفعالاتي أن تردعه عنها، وتوصّلت أخيراً إلى أنها معتقدات، أو قناعات وليس من السهل نزعها من نفسه أو عقله، وكنت أدرك مدى عاطفته، فقد عرفته طويلاً. له عواطف تجيش في كل مناسبة. لايتوانى عن البكاء أمام مشهد عاطفي، أو دمعة مظلوم، أو حنين، أو؟ لذلك عندما حضر إلى المشفى، لم ينظر إليّ. كان مدفوعاً للقاء ابنه وهو ممتلىء حباً. لم يفكر بي، أو تبرير مبيته خارج البيت الزوجي، أو أنه ببساطة سيضحك ويسأل عن غيرتي التي لامبرّر لها، لأنه أقل سوءاً من غيره، وهم -أي كافة الرجال - سيئون.

قبل خروجي من المشفى فكّرت كثيراً بأبي، كان يظهر الحب لفادي في كل مناسبة، ويطالبه بتخفيف مزاحه، فهو يعتقد بغيرة النساء، خاصّة حين يحببن أزواجهن، ويعتقد أيضاً أن كثرة المزاح تولّد مواقف بشعة، فيقسم فادي على حبه الكبير لي. يكون أبي خلال ذلك في رحلة مع التفكير. ربما بسبب زواج تمار من أحمد، وربما لشوقه إلى عناقها، فهي طفلته المدللة التي لم يكن يرفض لها طلباً. لكن أبي مات هو والشوق الذي قضّ مضجعه. كنا نعرف هذا، ونعرف أن المستحيل كان أقرب لرضاه عن زواجها من أحمد.

أعطتني الولادة دفقاً جديداً للحياة. تعلّقت بطفلي. نسيت فادي واهتماماته. كان أخي يزورني باستمرار، خاصة بعد ليلة الولادة. كان في عينيه أكثر من سؤال. كنت أدرك ذلك وأحاول التجاهل، فخلال السنوات الثلاث من زواجي بفادي توصّلت إلى

قناعة، وهي تجاهــل كل ما ينمّ عنــه، طالما لم أستطع التوصّل لنتيجة ما، وكنت أشبّهه بيني وبين نفسي بالحرباء التي تستطيع اللعب بجلدها، وكان من المستحيل تغيير ما في نفسه، واضطررت أخيراً قبوله كما هو، طالما أن لافائدة من التمـرد على الصعيدين، الشخصي والكنسي، وبما أن فادي أخذ يتعامل معـي بطريقة أفضل، لم يعد يهمّني منه سوى تلك الساعات التي يقضيها بيننا. يداعب ابنه أو يثني على وجبة الطعام، أو يستمع إلى المذياع ريثما يغادرنا. أو يعود لينام في البيت. لم تتكرّر فعلته في الغياب ثانية، يتأخر أحياناً لكنه يعود مبتسماً. وكنت خلال ذلك أجهد لنقل أفضل الصور عنه إلى أسرتي، خاصة بعد هروب تمار مع أحمد وزواجها منه.

تحسّنت خلال ذلك أحوالنا المادية، التي لم تكن في يوم سيئة. كان فادي قد ورث عن أبيه ما يكفي لنعيش في بحبوحة، ويبدو أن المال يجر مالاً، فقد تضاعف عشرات المرّات ثمن قطعة الأرض التي جاءته إرثاً. كان يحب المال ويسعى إليه بشتّى الطرق، وهذا ما دفعه أكثر من مرة للمقامرة، فهو يعتقد بأنه سيصبح من أثرياء العالم. لم أكن معجبة بطريقته في التفكير. غير أنني اتّهمت نفسي، فلو جرّدنا فادي من وضعه الاقتصادي المريح، فهل سأتغاضى عن هفواته، التي أراها أخطاء فادحة في حق بيتنا الزوجي، وأسرتنا الصغيرة التي أحلم أن تكون نموذجية في كل شيء؟ أم هل سأصمت كما أفعل الآن؟ أم؟ كان له قدرة على امتصاص غضبي بما يتمتّع به من حنكة ودهاء، فأشعر في لحظة أنني امرأة صعبة المراس، أو أنني أسعى لفرض وجودي وتمييع أسلوبه أو شخصيته التي هي جزء مهم في حياة كل إنسان، وكنت في لحظات الهدوء أشعر نحوه بالحب، وأحياناً بالغفران، فهو وأنا زوجان جمعهما الله كما أشار الكاهن ولن يفرّقهما إنسان، وهو الأب المحب لابني، ويتحتّم علي الرصانة وتحميل نفسي وعقلي ما أستطيع من قدرة وطاقة ضروريتين لمتابعة الحياة.

برز خلال ذلك دور أحمد زوج تمار. برز كزوج وأب وأخ وصديق. فرض شخصيته علينا، أنا وفادي وأخي وأمي. أحب تمار بصدق، وأحب أفراد أسرتها، فلم تبدر عنه كلمة في حق أحد منّا، في وقت كان يعرف باننا قد أسأنا إليه، وأن أبي مات غاضباً على تمار، وأنه قد أعلن على الملأ رفضه لزواجها منه. كان أبي يعتقد أن اختلاف الدين هو اختلاف البيئة والعادات والتقاليد، وأتاه اعتقاد أن أسرة أحمد ترفض تمار لذات الأسباب. ذلك اليوم تمنّى الموت. كان يردّد أنه لايرغب في رؤية ابنته وهي تعود إلى بيت أبيها ذليلة أو خائبة.

أشار علي فادي ذات صباح بترك العمل الوظيفي والتفرغ لابننا ولأمور البيت، انصعت لتلك الرغبة، كانت تشغله أمور يعتقد بأهمّيتها، فمن العار أن تعمل زوجته، وقد أغدق الله النعم، ويتحتّم عليه كرب للأسرة الإشراف على عـاله هذا، وجلب ما يلزم للحفاظ على التوازن التام في هذه المملكة. لم يكن فادي خالياً من الإيجابيات، فيغدق على البيت ليبدو محبّاً كريماً، ويكثر من العطاء ليتمتّع بأكبر قسط من المدح والإطراء. كان يحب الظهور، ويجهد لتذكر أعماله، فيتعمّد الحديث عن الرجال وتصنيفهم، فهو يعتبرهم بأجمعهم سيئين، وبمزاح شديد يعلّق على الأغنياء منهم، فمن يسمح له الشرع بالزواج يتزوّج، ومن لايسمح له يغافله فتكون له الحبيبة أو العشيقة. جميل أن يكون للرجل زوجة صالحة وعشيقة جميلة، ثم يعود غامزاً فما يقوله هو نوع من المزاح. تعوّدت الاستماع إلى أحاديثه، كما تعودت التعايش معه. لم أكن من النوع السهل المنقاد، فقد تميّزت منذ الصغر. في البيت والمدرسة وفي العمل، ولايعني استسلامي ضعفاً أو جهلاً، ففي أعماقي لا أحب هذا النوع من الرجال، وربما لا أحترمهم. لكن، علي بحكم علاقة الزواج والأبوة والشراكة الأبدية، خلق مناخ من الود ونهج الوفاء والرضى، بممارسة دور الزوجة والأم، وما يترتّب على المرأة الصالحة من واجبات، إلى جانب العودة والتلميح بين الحين والآخر، فأسقط آراءه على الآخرين، متعمّدة إظهارها بوجه لايليق بالرجولة، فيصمت ولا أدري هل كان يدرك أنني أقصده هو..أم؟ لكن..وفي كل الأحوال، شعرت بأنني غبت عن كل شيء. العمل. المجتمع، وأصبح عالمي البيت وما يدور بين جدرانه، وكأنني أغيب عن الحياة والفرح.

أمور كثيرة مرّت، لكن! هل أستطيع تذكّرها؟ أم هل لموقفي السلبي من تصرّفات فادي ما سهّل له طريق الخطأ؟ أم أني بحدسي استشفّفت النهاية فاستسلمت لها صاغرة؟ أم من كان السبب في تغيير أمور كثيرة أردناها في يوم مضى؟ وهو الذي حدّثني عن مزيد من الأبناء، وكنت أرغب بأكثر من ابن وابنة، بتنا نهرب من حوار يخصّ الإنجاب، أو ماله علاقة بالمستقبل، فيغيب في المناسبات، يتعلّل بالعمل، يطيل السهر خارج البيت، أو يختلق أمراً ليغضب ويصفق الباب وراءه، تلك الفترة ظهرت الفتاة وهي ترافقه في العمل وفي السفر، وتفشّى خبر العلاقة التي تجمع بينهما.

أنكر فادي الخبر بحزم، وهو الذي أحب المزاح. كان خبراً كهذا يضحكه في بداية حياتنا. كان يختلق القصص ويبرّرها. هاهو ينفعل بشدّة. يقسم، يتهجّم. في آخر حوار تعمّد الغضب. خرج صافقاً الباب وراءه.

تلك الساعات الطويلة والصور تمرّ في الذاكرة. هيء لي بأنني خلال تلك السنوات لم أكن أنا. كنت امرأة مقهورة. امرأة تدفع ثمن قرار مرّ ذات يوم وانتهى. لكن! هل يجب أن أدفع بقية العمر ثمناً؟.

لم تتركني تمار خلال ذلك. أما أحمد الذ ي كان مندهشاً فترجم استياءه إلى اهتمام بتمار، وتوقّع عودة فادي الذي غاب متذرّعاً بإهانة لحقت به، وأصرّ على اللقاء في المقرالذي أجريت فيه طقوس القران، وهناك كنا أنا وهو نستمع، إلى تفاصيل حول الزواج والطلاق والأسرة والأبناء، واستشفّفت خلال ذلك أن هناك مصالح عامة، ربما تخص أناساً آخرين أو جهات ثانية، لكنها مطلقاً لاتخص وجودي كإنسانة لها حق الحياة بوجه نظيف، أو تخص فادي الذي أراد تجديد حياته بطريقة ما. كان علينا نسيان الفكرة التي أجلّت دون توقيت.

هاهو المرض يهجم على أمي، وما أخاف أبي في يوم يخيفها هي الآن، مع اختلاف في مصدر الخوف. في الأمس تمار واليوم أنا. أمي المريضة الواهنة تعقد المقارنات.. فادي وأحمد، اصمتي يا أمي! اهدأي! أنت تعبة! يجب تطبيق نصيحة الطبيب. عليك بالراحة والهدوء. يجب الابتعاد عن الانفعال. عن التفكير. نحن بخير. أخي بخير. أبناؤنا بخير. لم تسمعنا أمي. كانت تضرب كفاً بكف، وتنادي أبي وتدعوه ليشاهد بأم عينه. فالطيّبون موجودون كالسيئين ولافضل لأحد على آخر إلاّ بأعماله، ثم ترسل نظرة بعيدة، وتعود إليّ. كنت أشعر بأنني قريبة من الاستقرار! لم لا؟ ربما كان لابتعاد فادي الفضل الكبير في جلب الراحة والطمأنينة إلى نفسي، التي أتعبها الكذب المبطّن بالمزاح.

عمال الحرف في مملكة ماري

علم الدين أبو عاصي ❖

أسفرت التنقيبات التي أجرتها البعثة الفرنسية بإدارة أندريه بارو في تل الحريري على الضفة اليمنى لنهر الفرات إلى الشمال الغربي من مدينة البوكمال بدءاً من عام ١٩٣٣ إلى الكشف عن مدينة ماري، التي كانت حاضرة لدولة قوية في منتصف الألف الثالث ق.م ثم ازدهرت ثانية في النصف الأول من الألف الثاني ق.م على عهد الأسرة الأمورية. إلى أن غزاها حمورابي عام ١٧٦٠ ق.م، ثم دمر أسوارها ونهب قصرها وأحرقه[1] ولكن محفوظات القصر الكتابية التي تربو على خمسة وعشرين ألف لوح المدونة بالخط المسماري واللغة الأكادية التي عثر عليها تمكننا من التعرف على جوانب من الحياة في تلك المرحلة الهامة من تاريخ سوريا القديم. ومنها بعض جوانب النشاط الأقتصادي.

❖ علم الدين أبو عاصي: باحث من سورية، يهتم بالدراسات التاريخية وتاريخ الحضارات القديمة له عدة أبحاث منشورة في مجلة المعرفة.

الارتباط بالقصر

تتركز معلوماتنا حول الحرفيين على الحرف المرتبطة بالقصر. فمعظم الأشخاص الذين يرد ذكرهم في الرسائل والوثائق الإدارية من الأرشيف الملكي ينتمون إلى الفئات المرتبطة بالقصر. رغم أنه ليس من المؤكد أن كافة عمال الحرف (الصنّاع) العاملين من أجل القصر كانوا مرتبطين به. بل يبدو أن بعضهم كان لا يرتبط به إلاّ بشكل مؤقت[٢]. فالعديد من العقود حملت ما يمكن أن نسميه ضمان الحضور[٣] (سند إقامة)، وتتضمن أيضًا غرامة مرتفعة حوالي (٥-٢٠) مينة من الفضة في حال اختفاء الشخص أو تركه العمل. ويبدو أن هذا الارتباط كانت تقتضيه مصلحة القصر وحاجته إلى اختصاصاتهم.

وتصف الوثائق تحرك الصنّاع في المنطقة[٤] متنقلين من أرض إلى أخرى للإفادة من خدماتهم وخبراتهم[٥]. والتي لا يستغني عنها الملوك والكهنة والسكان العاديون. ولذلك يحاول كل حاكم توفير أكبر عدد ممكن من الحرفيين أصحاب الخبرة بصنعتهم في بلاده لإنجاز الأعمال الضرورية لأبهته وراحته[٦]. فإنتاج الحرفيين كان يتجه لتأمين حاجات قصر ماري اليومية من اللباس، والأواني والأثاث المتنوع، والعربات، ولوازم الأبهة، والهدايا الدبلوماسية، والقرابين الشعائرية. بالإضافة إلى مختلف أنواع الأغذية.

وتوفر الوثائق معلومات عن المهن الخشبية والجلدية، والنسيجية وصناعة المعادن الثمينة، بالإضافة لأعمال البناء، وصناعة السفن والقوارب النهرية. إلاّ أنها قليلة عن صانعي السلال والفخار، ونادرة عن المهن الأخرى. ومعلوماتنا قليلة أيضًا عن الحرفيين في مدن المملكة الأخرى. ولا نعرف إلى أي مدى كان الحرفيون يتمتعون بثمرات عملهم[٧].

تنظيم العمل وطبقات العمال

لعبت الحرفة دورًا هامًا في الحياة الاقتصادية لماري. وشكل العمل في صنعة ماري قيمة أساسية في تنظيم الأشخاص، ولتأمين المواد الاستهلاكية.

تظهر لنا نسبة من الحالات المعروفة في زمن الملك زمري - ليم زمرًا من النساء والرجال[٨] يعملون تحت امرة رؤساء أقسام[٩] مرتبطين بواحد أو أكثر من موظفي القصر، حيث تقوم الإدارة بتزويدهم بالمادة الأولية وقيادة عملهم، وتستلم منهم المواد المنتجة الجاهزة وتسجلها[١٠].

وأول ما نميز من العاملين ما يمكن أن نسميهم الموظفين[١١] أو الشخصيات العليا ذات الشأن[١٢]. ورجال الأعمال[١٣]. وهم وكلاء من الطبقة الممتازة أي من أصناف النبلاء، الذين يقومون بأعمال الرقابة والقيادة للإنتاج.

ومع أن هذه الرقابة لم تكن مطلقة

دائمًا ولكنها تُعزز أكثر إذا كان الأمر يتعلق بمواد ثمينة.

تُبرز السجلات رجلان عملا كمدراء مشاغل في ماري[١٤]، أولهما، موكانيشوم الذي كان يشرف على صناعة النسيج والأعمال المعدنية بشكل خاص؛ إلى جانب صناعة الزينة والزيوت والجلود وأعمال السجينات من النساء وأمور أخرى. وكان عليه أن يتحقق جيدًا من وزن ونوعية المعادن الثمينة التي يتسلمها من القصر ليوزعها على المشاغل لتحويلها إلى مواد مصنعة، لكي لا يقع خلاف أو تنسب إليه حوادث النقص أو الإخفاق الممكنة الوقوع، فالسلطة كانت شديدة الارتياب، وقد تعرض بضعة موظفين إلى الانتقادات والاتهامات لتساهلهم في الاغتراف من الصناديق أو لأنهم حولوا نحو بيوتهم الإرساليات الآتية من الريف أو من جهة بعض الأفراد[١٥]. ويفترض به أيضًا أن يحرص على إنجاز الأعمال في أوقاتها المحددة وإلاّ تعرض للتنبيه[١٦]. والرجل الثاني ياسيم - سومو مفتش قصر ماري وقصور المملكة الأخرى[١٧]. وهو مكلف أيضًا باقتراح التعيينات للسنة الجديدة، وهي وظيفة عالية المسؤولية[١٨]. وله مهام أخرى[١٩]. وتدعى مصلحته (إدارته) Bit yasim Sumu (حرفيًا بيت ياسيم سومو) وربما هي غرفة أو مجموعة غرف في القصر أو مشغل خارج جدران القصر ومكتب منفصل داخل القصر[٢٠]. وبالرغم من هذا التحديد لمسؤولية كل منهما إلاّ أن النصوص تظهر أن أقسام كل من موكانيشوم وياسيم - سومو قد تداخلت أحيانًا في استخدام العمال وبالتعليمات الملكية التي أرسلت إليهما[٢١].

وكان هناك رجال آخرون لهم أقسامهم أيضًا: مثال قيشتي- ماما المعدّن، وزيكراتوم الصيرفي، ونجدي - ليم الذي يتسلم مسؤولية القصر عند غياب الملك زمري - ليم[٢٢].

وهناك الصنّاع المهرة المتخصصون بإحدى المهن، وهم من أصل محلي، وربما كان يجري تدريبهم من قبل طاقم القصر، فقد وجدت قائمة تتضمن أحد عشر تلميذًا متدربًا يتدربون مع تسعة عشر بنّاء[٢٤]، بالإضافة إلى ذلك يوجد عمال مهرة وخبراء من المناطق الأخرى، جاؤوا من حاصور (في فلسطين) ويمحاض (حلب) وكركميش (جرابلس) وإيمار (مسكنة). ويبدو أنهم كانوا يحصلون على بعض التكريم الخاص حيث تقدم لهم قطع منتقاة من اللحم[٢٥].

ويأتي بعد ذلك العمال غير المتخصصين، ويقومون بالأعمال اليدوية[٢٦]. ويقوم العمال الياميون بالأعمال المرهقة، وتؤمن الدولة منهم أعمال الخدمة العامة[٢٧].

ويبدو أنه كان للعمال وضع قانوني أثناء خدمتهم لأرباب العمل، فيمكن

تسريحهم من هذا العمل، ويحال أفراد منهم على الاستيداع[28]. ويتبع «لجيش العمل» عمال احتياطيون أيضاً[29].

من الصعب حتى الآن معرفة كيف كانت حالة العمل بالنسبة للعبيد في ماري. ولا يوجد اثبات محدد يبين إذا كان الرجال الأحرار في ماري يمكن أن يستعبدوا مقابل الديون . ورغم أن هذا الاستعباد كان شائعاً في ظروف ذلك العصر[30]. إلاّ أن معرفتنا حتى الآن عن نصوص ماري لم تكشف لنا عن ذلك بعد. ولكن قد نخطىء إذا اعتبرنا أن غالبية العبيد قد فقدوا حريتهم بعد أسرهم في الحرب[31]. ومن الصعب أن نتأكد مَنْ منَ العمال كان عبداً، وأيٌّ منهم كان حرًا، لأن أسماء العبيد لم تكن مميزة عن الآخرين في هذه الفترة. ولا يوجد فرق بين كلمة «عبد»وكلمة «خادم» تابع للملك. وكان هناك عبيد يعملون في المنازل[33]. ومازلنا لانعرف ماهي نسبة السكان المكونة من العبيد، ولا نعرف أيضاً إلى أي مدى كانوا يعملون بشكل مختلف عن الناس الأحرار في بعض الوجوه[34]. ولكن نعرف أن العبد كان يباع[35]. وكان يعطى هدية، وحتى بعد انتهاء خدمته.فقد كتبت السيدة أدد - دوري:«تربي دجن- إبلاسو في هذا القصر منذ كان طفلاً وأنتم ستعطونه كهدية إلى سومو- خاديم وقد بلغ عمراً كبيراً، الخدم (أخوته) قد تجمعوا مع بعضهم (ليحتجوا). وأنا لا أستطيع اقناعهم[36]. ونقرأ في رسالة أخرى من إحدى النساء توسلاً إلى زمري - ليم الا تعطي أمها المسنة كهدية[37]. ومن المفترض أن الأم كانت عبده. ويبدو أن ظروف العبيد كانت تدفعهم إلى الهرب. وأن الهاربين كان يعاد أسرهم[38]. فقد كتب زمري - ليم إلى أدد - دوري قائلاً:« لقد قرأت الرسالة التي أرسلتها لي، والتي كتبت فيها قائلة أن بعض الخدم شقوا طريقًا على شكل نفق خارج المشغل في صبروم[39] وهربوا، ولكن تم الإمساك بهم». وطلب إليها أن تعمل بقوة حتى لا يصبح الهرب شائعًا[40]. وكان العامل الذي يعتاد على الهرب يكفل من قبل زملائه العمال الذين عليهم أن يدفعوا مبلغًا كبيرًا إلى القصر إذا هرب[41]. ويبدو أن هذه الكفالة كانت وسيلة شائعة لضمان عدم هروب العبيد.

كان المصدر الرئيسي لقوة العمل هو الأسر في الحرب. ويعني هذا أن الإنتاج كان يزداد بتوفر هذه القوى بكثافة نتيجة الأعمال العسكرية . فعندما تهاجم مدينة أو قصر كانت الغنائم من قوى العمل النسائي بالنسبة لملك ماري تشكل سلعة مفيدة تضاهي في قيمتها الغنائم من المعادن الثمينة. ويتضح من رسائل ماري[42] أن مجموع الأسرى الجدد كان يتم إلحاقهم بمشاغل القصر[43].

اختصت النساء بتحضير المنتوجات النسيجية[44]والغذائية[45]. وكانت تشكل النساء أيضًا غنيمة غزو ثمينة، ويلتحق

بعضهن بمشاغل النسيج، ويقدم بعضهن إلى الهة ماري، أو يرسلن كهدية إلى بعض أمراء المملكة لتوثيق ولائهم أو لعرض الارتباط بصداقة معهم[٤٦]. فحينما استوى زمري - ليم على مدينة أشلاكا[٤٧] قد رحّل إلى ماري الحريم العائد للملك المغلوب إيبال - أدو بالإضافة إلى حريم الملك أسكور - أدو والملك إلي رسومو اللواتي سبق أن استولى عليهن- كما يبدو- ملك أشلاكا في السنة السابقة. ونجد زمري. ليم في هذه المناسبة يطلب من زوجته شيبتو أن تحتفظ منهن بعاملات للنسيج باستثناء الأكثر جمالاً منهن[٤٨].

قطاعات العمل والورش

يظهر أن الحرفيين في ماري قد توزعوا في مجموعات حسب نوع الحرفة في قطاعات المدينة[٤٩]. وتبين لنا دراسة النص ARMxxII/1,13 مثلاً أن القطاع المسمى باسم زابينوم يضم ثلاثة عشر حداداً، وقطاع موت راما يضم أربعة من صنّاع اللباد، واثني عشر من صنّاع المعادن، وخمسة من النوتيين، وعدداً من نخبة الحرفيين المهرة. ويضم قطاع أنا - إيا - تلاكو ستة نجارين. ويضم قطاع بوزور - دجن عشرة kunanúm (ربما kinunm نفاخون، وقادون)[٥٠]. ويضم قطاع يدين تيور - مير ثلاثة من صناع الجعة. ونجد في هذا النص احصاءً لتسعين شخصاً من السكان يذكر إلى جانبهم أكثر من خمسين من الحرفيين وخمسة نوتين وجنائنيين ومزارع. وهذا يدل على نسبة عالية من العاملين في مجال الحرف حوالي (٢:١).

ويمكننا التمييز أن المخازن حيث كانت تخزن المواد الأولية التي يتم الحصول عليها من الطبيعة أو عن طريق الشراء: أخشاب، جلود، أصواف، منتوجات صبغية، زيوت، معادن ثمينة.. الخ، كانت متوضعة داخل القصر[٥١]، تحت رعاية الإدارة، التي تسجل الإدخالات والإخراجات. أما الورش التي تضم فرق الحرفيين الكثيرة أو القليلة العدد، والموظفين الكبار مراقبو الإنتاج فمعلوماتنا عنها لاتزال قليلة باستثناء غرفة مخصصة لتصنيع العطور والدهان، وبعض مشاغل النسيج.

ويرد في الوثائق تعبير hepartm ويعني سجناً أو مكان عمل أو مشغل القصر، ويفهم منه أن كثيراً من صانعات النسيج كنّ سجينات حرب. وربما ينطبق الأمر على اليد العاملة الصناعية من الرجال الأحرار غير المؤهلين أيضاً[٥٢].

ويستخدم رئيس الحرفيين في رسائله صيغة «إن القصر وورش السجن على خير مايرام»وتدل هذه الصيغة أن الأمر يتعلق بوحدتين متميزتين . وأن الورش كانت قائمة خارج القصر، إما في منطقة خاصة أو في المدينة. ويدل على ذلك وجود مكتب كائن في مدخل القصر،

يسند إليه تقديم المواد الأولية. وربما كان الحرفيون يأتون ليستلموا المواد التي صنعوها في ورشاتهم، ولتلقي الطلبات الجديدة وحاجاتهم الضرورية الأخرى[٥٣]. ولكن ربما كان هناك حرص خاص على جعل مشاغل المعادن الثمينة ضمن أقسام القصر. فقد أشار بارو إلى «المعامل والأفران (القاعات ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨) التي يمكن التعرف عليها بكل وضوح ولها مظهر «البوتقات» لمعالجة فلزات المعادن الثمينة، وكان لايزال فيها بقايا من الرماد والفحم الخشبي»[٥٤] عند الكشف عنها.

حقوق العمال وواجباتهم

كانت الأجور تدفع للعمال عن واقع عملهم عينًا أو نقدًا

أ- **الأجر العيني**: كان العمال في **ماري يتقاضون من أرباب العمل**:

أولاً: التغذية (الجرايات الغذائية)[٥٦].

ثانيًا: الدهن.

وتبلغ الجراية اليومية حوالي لتر ونصف من الزيت[٥٧]. ويبدو أن بعض الأجور المخصصة من النوعين السابقين كان يؤجل دفعها إلى نهاية الشهر أو الفصل أو الموسم[٥٨].

ثالثاً: اللباس.

فنجد في نص هام أن نجدي- ليم بعد أن يخبر سيده بأن مدينة ماري والقصر والمقاطعات بحالة جيدة يقول: إنه كان يبحث في مسألة عمال القصر. وأن «٤٠٠ من عمال القصر، قد أخذ ١٠٠ منهم ملابس و٣٠٠ آخرون لم يأخذوا ملابس. وحول العمال الذين بدون ملابس قد سألت موكانيشوم وبالي - أراخ، وأجاب موكانيشوم قائلاً»: إن هذا ليس قسمي، إنه إلى بالي - أراخ ليعطيهم ملابس» وأجاب بالي - أراخ قائلاً «لقد أعطيت ملابس إلى ١٠٠ من العمال/١٠٠/هو إجمالي قسمي، على مومانيشوم أن يعطي الآخرين ملابس» (ARMVI39).

وتوجد صعوبة في التفريق بين الألبسة الممنوحة كأجور وبين الألبسة الممنوحة على شكل هدايا (مجانًا) من قبل الملك[٦٠].

وقد شملت لوائح أجور العاملين الأسبوعية الثياب والصوف والحبوب، وربما كان معظمها من الحبوب والخبز. وتضمنت أحيانًا ترخيصًا باستثمار أراض محددة (ARM IX 24,25,101).

ويبين التقرير الذي أرسله إلشو - ناصير إلى سيده الملك زمري - ليم عن الوضع في إحدى مناطق المملكة عدم قبول عمال الحصاد للأجر الذي حدده لهم المطوعون[٦٢] مقابل حصاد الشعير: إن الأجور التي منحوها لهم وهي (١٠٠ قا)[٦٣] لكل فرد هي قليلة، إذ أنهم رفضوا القبول بأجرة واحد كور[٦٤] لكل

منهم، وطلبوا منحهم أكثر من كور، وإلا سيمضون، ولمّا لم يتحقق ذلك، مضوا وتركوا المدينة.

ب - الأجر النقدي:

من المعروف أن النقد بالمفهوم الحديث[٦٥] قد تأخر استخدامه حتى الألف الأول قبل الميلاد. وقد جرى ذلك على الأغلب على يد الليديين. ولكن في زمن ماري استخدمت المعادن الثمينة في المبادلات بما يشبه استخدام العملة، وخاصة الفضة. وشغل الذهب أيضًا مكانه. وكانت هذه المواد تشكل في قطع متناسقة بالإمكان الموازنة بينها[٦٦]. مثل: المثاقيل والحبات والحلقات، وربما أيضًا البلطات (المطارق)، وبعض أشكال أواني الشرب. وكان هناك أيضًا سكيات معدنية غير محددة الأشكال، بالإضافة إلى قراضة الفضة والذهب. وتظهر هذه النقود في قوائم الأجور[٦٧] والعطاءات والضرائب.

ومهما كانت حالة العمال المستخدمين في القصر، فإن قوائم التعيينات تبين- رغم النقص في التفاصيل- أن عمال النسيج كان لديهم وقت للراحة وأيام عطل بدون عمل[٦٨]. ومن جهة أخرى فإن الحرفيين والإختصاصيين والعمال المياومين كسائر السكان الكادحين جميعًا في ماري كانوا ملزمين بإداء بعض الأعمال العامة بصفة «سخرة»[٦٩]. خاصة في أعمال الري والزراعة. فمن أجل جمع محصول الشعير في وادي الفرات قام حاكم ترقه بجمع كامل سكان المدينة حتى الأطفال[٧٠]. ويبين نص آخر إرسال حتى عمال الحرف الصناعية المهرة مثل النجارين للمشاركة في حصاد القصر[٧١].

وكانت تحدد لعمال السخرات جرايات من لوازم العيش على نفقة الملك والإدارة على الأقل بمقدار زمن السخرة«فرائض العمل إذًا كانت الزامية، ومأجورة من قبل الإدارة والملك»[٧٢].

وكانت عمليات حركة المواد والمدفوعات للعمال وما يصل من الخارج تسجل خطيًا على ألواح الفخار. وتخزن الألواح في صناديق وربما على رفوف، وتختم الغرفة بالختم الملكي الأسطواني. كتب أنيشيا إلى زمري - ليم قائلاً« وفقًا للرسالة التي بعثتها لي، نزعت ختم غرفة الألواح، التي كانت قد ختمت بختمك، وبحضور موكانيشوم وتبات - ساروسو، ثم أراهم أكميلوم الصناديق للإطلاع، وقد تركتهم مع الصناديق في الخارج لإجراء كل الإحصاءات لأنها مسؤوليتهم الشخصية»[٧٣].

تبدو هذه الآلية التي كان يتم بها ختم الغرف أنها رمزية أكثر منها عملية، حيث كان يمدد خيط أو حبل بشكل عرضي بين جانبي فتحة الباب، ويثبت طرفيه بشيء من الطين، ويوضع على الطين الختم المتعلق بذلك. وعندما يفك ختم الباب تسقط قطعة الطين على الأرض، تحمل

الشهادة بأمانة العمال خدم الفرف أصحاب الثياب الرثة. وكان هذا التدبير في ختم الأبواب بلاشك يدعم غالباً بواسطة مزلاج كبير[٧٤].

ويمكننا القول أن مملكة ماري شهدت على أيدي عمالها ازدهاراً للانتاج الحرفي. فقد أنتج حرفيوها المهرة وأتقنوا كثيراً من السلع والخدمات المختلفة بمواصفات جيدة[٧٥]، تستوجب التقدير لأولئك العاملين المجدين من أبناء الفرات.

المختصرات:

ARM = Archives Royales de Mari: (trancrits, troduits et commente's)

DHA = LesDessiers Histoire et Archéologie.

JESHO = Journal of Economic and History of the Orient

M.A.R.I = MariAnnalesde Rechoerches Interdisciplinaires.

RA = Revue d'Assyiologie et d'Archéologie Orientale.

Syria = Revu d'Art Orientel et d'Archéologie.

٧٣) ARM X 82

الحواشي والمراجع:

١) انظر بحثنا: مملكة ماري في التاريخ، المعرفة ٤٢٥ (١٩٩٩) ص ١١٤ ومابعدها.

2) Kupper J.R., Lacité et le royaume de Mari, L]organistion urbaine á lépoque Amorite.in M.A.R.I.4 (1985) p. 464 - 466.and Joannès, F., le travail des artisans, in: DHA. 80 (1984) P.54.

3) ARM VIII 62 - 65.

4) Kupper. Op cit. 464 - 465

5) Sasson,. J.-M., Asketch of north Syrian economic ralations in the middle bronzw age in: JESHO IX (1966) P.180.

٦) براندت، ايفلين كلينكل، رحلة إلى بابل القديمة، تعريب زهدي الداودودي، دارالجليل طادمشق (١٩٨٤) ص٩٣.

7) Sasson.Op cit. 180

8) ARMI 20; II1, 14; IV 22, 29, 74; VI 7, 28;XV p.73, 207, 242.

9) ARM VII 184: 5, 188: 11 et p.325.

10) Sason. op.cit. p.181.

11) ARM VII. p.190, 230 et 322

12) ARM I 21:11,139: 10 et VII 182 ii:1

13) ARM VII 231, 233.

14) Dalley, S., Mari and Karanatwo oldBabylonian cites, London (1984) P.50, 69, 70.

15) Durand, J.- M., La'vie à Mari alépoque de Zimri-lim, DHA 80 (1984) P.79.

١٦) بارو، اندريه، ماري، عربه رباح نفاخ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق (١٩٧٩، ص١٧٩.

17) Durand, Op cit.p.79.

١٨) بارو المرجع السابق ص١٧٤ أيضاً:

ARM XII 17,263

١٩) من هذه المهام مثلاً أنه كان يتعامل مع تاجر من حلب يقوم بصنع تمثال المدافع العظيم ARM XIII 42 ويرسل إلى زمري - وليم صنائع الجلد ARM XII 44 ويعلم الملك عن الرجال ومعدات الحصاد ARMXII.

20) ARM XII 17,263.

21) ARM V 39. VIII 40, 70; XVIII 26, anDa . Mari and Karana. p.56.

22) Dalley. Ibid. P.50.

23) ARM XIII 21.

24) Dalley. Op cit.p71.

25) ARM XII 74 et p.4 - 5; XIII 242: 7

26) ARM VII 180 et p. 322.

27) Ibed. p.322 - 323.

28) Ibid 185 i: 6'et p.224 II

29) Ibid. 117: 3; 191:6 et p320.

٣٠) في عهد حمورابي أصبح المدين يقدم زوجته وأولاده ليعملوا لدى الدائن لمدة أقصاها ثلاث سنوات من أجل تسديد الدين ويبقى هو حراً المادة (١١٨) من قوانين حمورابي.

31) Dalley.op cit.p70.

32) Ibid. P.71.

33) ARM II 55: 21.

٣٤) كانت شريعة حمورابي البابلي تعاقب العبد مثلاً بالموت بينما يحاسب الأحرار على نفس الجريمة بمبلغ من النقود

٣٥) يتراوح ثمن العبد بين٩ -١١ مثقال من الفضة أنظر:

ARM I 29: ii; VII 117: 7 et p.337.

36) ARM X 57.

37) Ibid. 97.

38) ARM XIII 26.

٣٩) كانت على الفرات بين ترقة وماري. أنظر:

Mari, A., Der Handel zwischen Syrien und Babylonien im 18.Jahrhundert, Wühzburg (1985). (Dessirtation) P.58.

٤٠) ARM X 150

٤١) ARM VII 63, 65

٤٢) ARM X 125

٤٣) Dalley. Op Cit.p.71

٤٤) Dossin, G., Les archives économiques du palais de Mari in: Syria XX (1939) p.104; aussi ARM XIII 1

٤٥) Jonnès, F., Op Cit.p.54

٤٦) Dossin, Op Cit. p.104

٤٧) المدينة التي كانت تسيطر على شمال الجزيرة، أو ما يسمى ايداماراس.

٤٨) Durand, Op Cit. p.79

٤٩) كانت المدينة مقسمة إلى أحياء، ويدعى كل حي (babatium) وقد عثر على قوائم تتضمن أسماء السكان، وقد صنفوا حسب (البابتوم). وكل حي كان يدعى باسم شخص، ربما كان واحد من رؤساء الأحياء، ويدعى وكيل الحي (Akilbabatium). انظر:

Kupper., Op Cit.p.464

٥٠) Labat, R., Mannel d'Epigraphie Akkadienne, Paris (1976) 172, 461

٥١) وتشبه في تنظيمها الأسواق، القسم (أ) من الجهة الجنوبية الغربية. انظر: بارو، المرجع السابق ص١٤١ و١٤٩.

٥٢) Dossin. Op Cit.p.104; Joannès. Op Cit.p.54; and Dalley. Op Cit.p.70

٥٣) Joannès. Ibid. p.54

٥٤) بارو. المرجع السابق. ص١٣٨-١٣٩.

٥٥) ARM VII p.181, 326

٥٦) Ibid. VII 103, 120, 206, 263 et p.320 -328, 341; XV p.88

٥٧) ARM VII p.103, 191, 328.

٥٨) Ibid. p.214, 328

٥٩) ARM I 23:7; 39: 11 -13; 40: 9, 17; 57:2; VII 220:1´, 3´, 5´, 7´, 11´ et Rev 13´

٦٠) ARM I 1:17'; 24: 21; 29:10; II 76: 5 -36; IV 74; V 3; VII 100; 220; 221, 249 et p.328 -329.

٦١) Finet, A., Une affaire de disette dans un districh de royaume de Mari, in: RA 53 N°:2 (1959) p.59 -60 N°34 -47

٦٢) رجال الإدارة الذين يقومون بتجنيد القوى العاملة لخدمة مصالح الإدارة والقصور الملكية.

٦٣) «قا» يعادل أقل قليلاً أو أكثر قليلاً من اللتر. انظر بحثنا: الحياة الاقتصادية في مملكة ماري (رسالة ماجستير) جامعة دمشق (١٩٩٠) ص٢٠١

٦٤) الكور يساوي ١٢٠قا، انظر:
ARM VII 94: 1: 9, 141: 1:9, 263: i: 6 et p.34,

ويرى جاريللي أن الكور في ماري كان يساوي ١٠٠لتر فقط. انظر:

Gerelli, P., Le Proche - Orient Asiatique des origine oux invasions des peuples de la mer vol. I. Paris (1979) P.274

٦٥) أي عندما أصبح النقد عبارة عن قطع معدنية تستخدم في التبادل، لها وزن وقيمة ثابتة وضمانات بواسطة مراقبة ودمغة الدولة.

٦٦) انظر مثلاً: ARM V 72; VII 217 et p.333; VIII 86

وانظر ايضاً بحثنا الحياة الاقتصادية في مملكة ماري ص١٩٧، ١٩٨.

٦٧) ARM VII 99, 104, 108, 110, 112 -114, 117, 133, 139, 144, 149, 159, 162 -165, 167 -169, 172, 176, 198, 208 -212, 215, 219, 221, 281, 298, 308 et p.329 -331.

٦٨) ARM XIII 55; V 71

٦٩) ARM VII 34, 103: 3, 7; 160: 4 et p.333.341, XV p.168

٧٠) ARM III 30

٧١) ARM XII 40

٧٢) ARM VII p.326 -328, 341

٧٣) ARM X 82

٧٤) Dalley, Op Cit.p.73

٧٥) انظر بحثنا حول الموضوع: الحياة الاقتصادية في مملكة ماري ص١٣٣ وما بعدها.

شعرية الغياب في مكاشفات ستائر الأيام الرجيمة

غادة الأحمد *

مقدمة:

تزايد الاهتمام في الآونة الأخيرة بالنص الأدبي تزايداً كبيراً. وركزت الدراسات النقدية المعاصرة على النص تركيزاً شديداً. وقد أُلفت كتب كثيرة مستقلة في موضوع النص.

وفي مجال الدراسات النصيّة المختلفة تطرح مسألة الدلالات والإشارات والرموز التي يوحي بها النص الأصلي أو النص الحاضر دون أن يذكرها مباشرة، ويتضمنها دون أن يفصح عنها. والبحث الذي يدرس الدال والمدلول في النص الأدبي، والإشارة وما تشير إليه وكذلك الرمز

(*) غادة الأحمد: باحثة من سورية، تنشر أعمالها في الدوريات المحلية والعربية.

وما يعنيه، هو بحث في العلاقة القائمة ما بين النص الحاضر والنص الغائب، أي بحث في النصوص الغائبة، والتي لم يذكرها النص الذي بين أيدينا ولكن أوحى بها أو أثارها.

ونحن إذ ندرس موضوع النص الغائب في العمل الإبداعي (شعرية الغياب) في هذا البحث متناولين نصوصاً إبداعية للشاعر فايز خضور في ديوانه «ستائر الأيام الرجيمة»* فإننا لا نقصد إثبات أنه موضوع جديد مبتكر، وإنما هو موضوع متجدد متطور بتجدد العصر، وتطور المناهج النقدية والأبحاث اللسانية بصورة عامة. كما أننا نأمل أن نسقط الضوء على تشعب الدراسات النصية والتعمق في مفهوم النص الغائب والتوسع في طرح هذا الموضوع في النقد المعاصر، الأمر الذي جعله نقلة كبيرة عما كان عليه في القديم، وأوحى بأنه اتجاه أو منهج يكاد يكون جديداً أو من اكتشافات النقد المعاصر، ومهما كان من أمر فإن جذور دراسات النص الغائب موجودة في النقد القديم بصورة كبيرة. ومع ذلك فإن إعادة إحيائه في النقد المعاصر، والتركيز عليه، والاهتمام به هذا الاهتمام الكبير قد جعل منه بحثاً واسعاً وغنياً وعميقاً، وأثار قضايا ومسائل وأبعاداً عميقة وهامة في النص الأدبي نفسه.

مدخل نظري:

إن الوعي الحداثي بمفهوم الخطاب، يدرك أن الشعرية هي منتجة النص، مستعينة في ذلك بمجموعة الأدوات التي تمتلكها، وإذا كانت اللغة هي الأداة الإنتاجية الكلية التي تمتلكها الشعرية، فإن تضخم الشعرية واتساعها لم يعد يكتفي بهذه الأداة. فاتجهت إلى أدوات إضافية تستعيرها من فنون قولية شفوية وكتابية على اختلاف الأجناس والخطابات، وتشكيلية مثل (الرسم والنحت والتصوير... إلخ). وهذا ما يعني تعاليها على اللغة، ونحن إذ ندرس مقولة الغياب، نبحث فيها عن إنجاز الشعرية، فالنقد المعاصر حدد هذه المقولة من منظورات عدة.

فمن منظور التحليل النفسي: تستقر مقولة الغياب في اللاوعي وتتلازم مع الكبت، ذلك أن الحديث عن الـ(هو) والـ(أنا الأعلى) ومبدأ اللذة أو عن (الليبيدو) هو حديث بالأساس عن الغياب ولا يمكن أن يقرأ إلا من خلال ثنائية التكثيف والإزاحة.

ومن هنا يأتي مشروع جاك لاكان بوصفه قراءة جديدة لفرويد، ويكتسي أهمية كبرى لأنه ينطلق من مرتكزات لسانية، فالغياب عنده يمكن البحث عنه في بنية اللاشعور، واللاشعور بنية تشبه

* ستائر الأيام الرجيمة -فايز خضور-دار فكر للأبحاث والنشر -بيروت طبعة أولى-خريف ١٩٩١.

بنية اللغة ويتجلى حضورها في الفجوات والثغرات والتباعد.

أما من منظور اللسانيات: فقد وضع فيرديناند دي سوسير نوعين من العلائق التي تحكم العناصر اللغوية، وتتمثل في المحور التركيبي (السياق) -syntagma tique والمحور الاستبدالي (الترابطي) -Para digmatique، كإبراز للقيمة اللسانية التي تمتلك وظيفة مزدوجة فالعلائق التركيبية، ذات طبيعة حضورية، بينما العلائق الترابطية ذات طبيعة غيابية.

فالغياب يوحد بين الأجزاء والمعاني، التي لا تتجسد في النص الظاهر وتخضع لقانون التداعي، فتسمح بتوليد المعاني في الفجوات والثغرات.

أما من منظورات الدراسات البنيوية والشعرية: فقد استثمرت الدراسات البنيوية عبر أعلامها مقولات سوسير، فرولان بارت يعتبر «عملية استحضار الغائب تثري النص إثراءً مستمراً، وتساعد القارئ في إنتاج النص، وذلك باجتلاب دلالات لا تحصى إليه. لهذا فعلى القارئ أن يقيم الجسور بين عناصر الحضور وعناصر الغياب»[1].

كما أن كمال أبو ديب يستثمر هذه العلائق في دراسة شعرية الغياب «الفجوة ومسافة التوتر» كما اصطلح عليها في كتابه (في الشعرية) ينظر أبو ديب إلى الشعرية بوصفها وظيفة من وظائف الفجوة: مسافة التوتر التي هي فاعل أساسي في التجربة الإنسانية ككل ويحدد هذه الفجوة: مسافة التوتر بأنها الفضاء الذي ينشأ من اقحام مكونات للوجود أو للغة أو لأي عناصر تنتمي إلى ما يسميه جاكبسون نظام الترميز code «في سياق تقوم فيه بينها علاقات»[2].

«إن استخدام الكلمات بأوضاعها القاموسية المتجمدة لا ينتج الشعرية، بل ينتجها الخروج بالكلمات عن طبيعتها الراسخة إلى طبيعة جديدة. وهذا الخروج هو خلق لما سماه أبو ديب الفجوة: مسافة التوتر»[3].

فالخروج بالكلمات عن طبيعتها هو انزياحها عن هذه الطبيعة الأليفة الأمر الذي يؤدي إلى «كسر التوقعات»، ويذكر هذا بما يسميه جاكبسون بـ«تابل الشعرية» ويضعه تحت تسميتي: «التوقع الخائب» و«الانتظار المحبط»[4].

وفي بحثه«لغة الغياب في قصيدة الحداثة» يعرف كمال أبو ديب لغة الغياب

1- Roland Barthes. s\z, An Essay, tr. Richard
2- كمال أبو ديب -في الشعرية- بيروت - مؤسسة الأبحاث العربية، ط1 1987
3- نفسه ص38.
4- Miller< Hill and wang, N.Y. 1974. P4:

بأنها مبدئيًا «لغة شعرية أو رؤية شعرية، أو نهج من أنهاج التناول الشعري، يميل بدلا من إبراز «الشيء» أو «الموضوع» المعاين والسعي إلى منحه درجة عالية من النصاعة والوضوح إلى الحركة بعيدًا عن «الشيء» تجنب إبراز تفاصيله الجزئية وإلى توجيه ضوء خفيف كلي باتجاهه، ولكن بقدر كبير من الانحراف عنه. إنها لغة تمس المرئي عن بعد بلمسات رقيقة موارية وتغيّبه بطرق مختلفة؛ يبدو أقرب إلى مرئي يكفنه الظل أو الضباب الناعم»[٥].

ينضاف إلى ذلك إسهامات محمد بنيس في دراساته عن غزو الاستثنائي في الشعر العربي الحديث، والنص الغائب في شعر أحمد شوقي (القراءة والوعي)، ثم صلاح عبد الصبور في المغرب (مقاربة أولية لهجرة النص)، وإسهامات عبد الفتاح كليطو وكذلك نجد تودوروف في كتابه (في الشعرية) وجيرار جينيت في كتابيه: (عتبات وطروس) يهتمان بالغياب وبالمصطلح الأكثر شيوعًا اليوم «التفاعل النصي» (Intertextuality).

أما النقد التفكيكي (القراءة التشريحية): وعبر فلسفة دريدا فإنه ينظر إلى الغياب من خلال «الأثر» و«نظرية التكرارية» و«الاختلاف» و«الغياب» هو النقيض للحضور ويُمثّل إعادة الاعتبار إلى «الذي لا يقال» في لا وعي الخطاب الميتافيزيقي. إنه إظهار «للمسكوت عنه» وإعلاء من شأن اللامفكر فيه»[٦].

وكأن الوحدة اللغوية أو «العلامة» مرآة ذات وجهين، وجهٌ منه مرآة فقط، مرآة تعكس الحضور، أما الوجه الآخر فهو شفاف ينقلها إلى ممالك أخرى من الغياب، إلى حضور ما هو غائب هكذا تتحقق تعددية الأصوات التي تسمح بالتعدد، دون أن تفقد شيئًا، فالكل حاضر برغم غيابه، وهذا كما يعبر عنه دريدا في اختلافه مع هوسيرل، بأن «أفق الغياب هو أفق خلفي للحضور»[٧].

من منظور البلاغة القديمة:

إن البلاغة القديمة بشقيها العربي والغربي خاضت مسألة الغياب من خلال حديثها عن القيم الجمالية المتمثلة سواء في البيان أم في علم المعاني ولاسيما في الاستعارة والكناية والمجاز وجماليات الحذف والتحسينات الأدبية والجناس والطباق، ولهذا عادت جماعة مو (MU) للحديث عن هذه الخصائص المكونة لجمالية النص الأدبي في البلاغة العامة

٥- كمال أبو ديب -مجلة الفكر الديمقراطي عدد: ٣. صيف ١٩٨٨. ص:١٢٧.

٦- Derida, J: of Grammatologe -Baltimore, Johns Hopkins university press, 1976. P.86.

٧- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك -تأليف الدكتور عبد العزيز حمودة سلسلة عالم المعرفة -عدد ٢٣٢- إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب -الكويت- نيسان إبريل ١٩٩٨م.

وبلاغة الشعر، مطعمة مقاربتها بالدراسات الأسلوبية الانزياح مثلا والدراسات السيميائية (التعيين والتضمين أو التشاكل والتباين).

إن كلاً من النقد البنيوي والسيميائية يكادان يتفقان على أن النص الأدبي نظام ثانوي وهو ما يوضحه يوري لوتمان، لأن النص الأدبي يستخدم نظامًا أوليًا يوجد قبله والمتمثل في اللغة لهذا نلفيه مختلفًا عن أشكال التعبير الأخرى بوصفه نسيجًا من المسكوت عنه (Non said) كما يلمح إلى ذلك أزوالد ديكرو، فهو لا يتجلى على مستوى سطح العبارة، بل يتحقق على صعيد المحتوى ومن هنا تستدعي طبيعته حضور ما يطلق عليه امبرتو إيكو (بالقارئ النموذجي). وعليه فالنص في نظره «نسيج من الفضاءات البيضاء والفراغ الذي ينبغي ملؤه»[٨].

الخطاب المتبدّد:

هو نص غير مكتوب، لكنه يفرض حضوره، لكونه محرّضًا على الكتابة، إنه يميل إلى العلامة المقموعة، أو الدال المسكوت عنه، ويمكن استكشافه عن طريق قراءة أنظمة الخطاب، وقوانين تشكيله، بمستوياته الصوتية والتركيبية والمعجمية والدلالية، وللاقتراب من مفهوم «الخطاب المتبدد» الذي يبرز العلامة الشعرية ومستويات الانزياح المتحققة، ينبغي إقرار البحث عن شتات الدال في الخطاب الشعري، لأنه يحيلنا إلى الأنساق التي تتشكل منها بنيات النص، وعليه فإن صورة الدال «باعتبارها عنصرًا مشكّلاً للاوعي، تحت تأثيراتها في الوعي دون أن يكون للعقل، أي دخل في ذلك، إن «الهو» يفكر في مكان لا يمكننا أن نقول فيه: «أنا كائن»[٩].

جمالية الفراغ البائي:

إن جمالية الفراغ البائي التي أحاطها إيزر بالعناية تستدعي القارئ الضمني أو القارئ النموذجي حسب امبرتو إيكو الذي يقوم بسد الفراغات أو الثغرات أو الفجوات وفي هذه الحالة يتوافر النص على «فائض المعنى».

وتقوم حينئذ القراءة بتسديد «دين المعنى» أو يمكن النظر إلى هذه المسألة بمنظور آخر دعاه كل من ميخائيل ريفاتيرو كريستيفا «بالإنتاجية». فالنص يمتلك قدرة منتجة كامنة فيه، أما القارئ فهو من مقولة المحمولات فهو المنتج لطاقة المعنى الكامنة في النص. فحضوره يمثل شراكة لا يمكن الاستغناء عنها في استكشاف شعرية الغياب في النص.

إن بنية النص الشعري الحداثي

٨- تجليات الحداثة -شعرية الغياب- أحمد يوسف -ع: ٤جوان ١٩٩٦ جامعة وهران.
٩- جان ميشال باليي -تشكيلات اللاوعي/بيت الحكمة -ع: ح-س٢- نوفمبر ١٩٨٨. ص٨٠.

تقوم على أساس خصيصة اللاتحديد؛ لأنها لا تقدم بين يدي القارئ معنى جاهزاً، وإنما تعمد إلى استعمال تقنية «الفراغ البياني» التي لا تتطلب قارئًا جاهزًا، وإنما تشترط قارئًا ضمنيًا لملء البياض بالدلالة وإشباع الغياب بالمعنى، فهو بخلاف القارئ المثالي الذي يتشكل وفق شروط تاريخية وأنساق ثقافية ملموسة، حيث يبني أفق انتظاره بناء قبليًا عن طريق تراكم الموروث الثقافي والفني، وتكريس معاييره ضمن الشروط التي تتحكم في تقبله، ويترتب عن ذلك الإقرار بشرط التفاعل والحوار بين القارئ والنص، أو بين القيم الفنية والقيم الجمالية، فالقيم الفنية من تراسب النص والقيم الجمالية من صلب القارئ، إن هذا المصير المشترك يضمن ديمومة شعرية الغياب وتجددها في العطاء والإنتاج وهو مقصد من مقاصد نظرية القراءة.

الغياب في شعر فايز خضور

لا شك أن دراسة ديوان فايز خضور «ستائر الأيام الرجيمة» دراسة نقدية ستأخذ طابعًا شموليًا، إذ لابد أن تتجه للكشف عن تعددية المعنى في الخطاب الشعري الذي يتأتى من تعددية الأصوات الحاضرة فيه والمشاركة في إنتاجيته الدلالية.

وبما أن أي كلام لا يبدأ من صمت، وإنما يبدأ من كلام سابق، فقد بدأت نصوص فايز خضور بالسابق الغائب، الذي شكل حضورًا فاعلاً وقويًا في الحاضر، عن وعي أو بدون وعي، فأخذ أشكالاً متعددة منها: «الأسطوري، والديني (التراثي)، والأدبي والسياسي (الأيديولوجي)، والنفسي». حيث أخذت بحضورها شرعية المشاركة الإنتاجية بوضوح أحيانًا وبخفاء أحيانًا أخرى. فعلى سبيل الوصف، ومن صفحة الغلاف تدخل الرسومات المتشكلة عليه كأيقونات ترسم فضاء من الحرية الخارجية تعيشها أطراف على شكل ثنائيات تلتحم فتمثل كل ما هو حي (إنسانًا وطيرًا ونباتًا) تحمل دمها على كفها -كما يقال- تكافح من أجل إظهار ما تمّ السكوت عنه طويلاً، مخترقة بدمها كلّ عرف، وكلّ تقليد، وكلّ سلطة، خانقة بلونها القرمزي تشيع بها فراغات العتمة لتطل بتذكارها مبليضة من الأعلى وحمراء الساحة، تبعث إشارات الأمل باستحياء الأبيض، وبجرأة الأحمر معلنة الثورة على كل ما هو أسود.

تلي الغلاف صفحة بيضاء تركت ليعلوها إهداء الشاعر، ثم صفحة أخرى تنقل على ورقة بيضاء ما كتب على الغلاف متجردًا من الرسومات.

اسم الشاعر في الأعلى وعنوان الديوان في منتصف الصفحة، تحتها جاءت كلمة (شعر) لتحدّد الجنس المتناول في هذا الكتاب، وهي ما يسميها جيرار جينيت بمعمارية النص artichtextuality حيث

يدخل كنص غائب كل ما يميز هذا الجنس عن غيره من فنيات.

على ظهر هذه الصفحة هناك طبعة الديوان، وزمن الطبع ومكان الطبع: (طبعة أولى -خريف١٩٩١ بيروت) ولهذه الأشياء دلالاتها إذ تدخل إن كان مكانًا أو زمانًا في بناء دلالة النص. في الصفحة التالية ورقمها(٥) نجد بخط عريض كلمة أو عنوان أو النص الموازي كما يسميه جينيت Paratextuality وهو عنوان أول قصيدة في الديوان، وقد توسط الصفحة وكتب خط عريض يبيح عن مضمونه (مكاشفات).

يليه في الصفحة المقابلة (٧): إضاءة مفترضة:

وهي نص مواز يتداخل مع النص الأصلي الآتي، يوضح فيه الشاعر بعض الأمور خوف الإلتباس. وهو نص يحمل إضاءة للمكاشفات. فالشاعر يوضح أنه بدأ أسطورته من حيث انتهت أسطورة أوديب. وبهذا نجد أنفسنا نتعامل مسبقًا وبإشارة من الشاعر مع النص الأسطوري الغائب وهو ما يقف خلف الستارة دائمًا، فالنص الأصلي يستمر هنا مع فايز خضور، وبشخوصه أنفسهم مقتصرًا على شخصيتين رئيسيتين هما (أوديب) و(أنتيغونا). ويحذف منه الشخصيات الأخرى المعروفة في الأسطورة. حتى العرافة لا يوجد لها أي دور في الأسطورة الجديدة.

ينسج فايز خضور أسطورته على شكل المسرح اليوناني، وهنا يقف الشكل أيضًا كنص غائب فلمن يتساءل لماذا هذه الستارات؟ ولماذا تسير هذه الأسطورة على هذه الشاكلة؟. نقول: إن الشاعر هنا يستدعي خشبة المسرح اليوناني ليناسب الأسطورة الأصلية. وهي يونانية الأصل - فيقدمها على المسرح كما تعود اليونانيون فعل ذلك.

يتوسط الصفحة (٩) عنوان يسبق افتتاح العرض المسرحي وهو (حصار الأعماق) وقد يكون النص الموازي نصًا غائبًا وفاعلاً بنفس الوقت وهنا يحيلنا الشاعر إلى عنوان لأحد دواوينه وهو (حصار الجهات العشر).

وتحت هذا العنوان نجد خطابًا على شكل مونولوج داخلي تتعدد فيه الأصوات، حتى ليصبح ديالوجًا ولكنه يبقى محصورًا في الأعماق رغم اختلاف «الضمائر»، ورغم استخدام «القوسين» و«الاستفهام» و«إشارات التعجب».

حصار الأعماق

(إلى أين يمضي بكل الليل يا أنتغونا؟!

إلى أي تيه تُغاوي خطاك العناكب والمشفقون؟!

....

................إلخ)[١٠].

١٠- الديوان: ٩وما بعدها.

وندخل إلى روح نص فايز خضور، فنجد أنه لم يكتف بالأسطوري، وهو ما أشاعه في نصه كله، بل طعمه بالديني «تنصيصاً»، و«إشارة» فينتقل بذلك من الأرضي إلى السماوي، ولكن هذا الجو لايخيم طويلاً، إذ إن جرأة الموضوع المتداول تجترح الخطاب وتنزل به إلى الواقعي، وهذا الواقعي خارق لكل آفاق التوقعات، فما حدث في الأسطورة يميل إلى إبراز المكبوت بل تحويله -كما صرح الشاعر- إلى المكشوف.

فأنت لا تبتعد عن النفس بكل مايعترك فيها من انفعالات وما يعتمل من رغبات وشهوات، فتشيع لغة الجسد -لغة فرويد- فلا لوط فعل ذلك بدون وعي منه أو بتحريض من بناته، ولكن هي الرغبات تتقابل -لا شيء محرم- وحدهما يسيران فتسير معهما الرغبة، فتشتعل الشهوة الحمراء.

إنهما يعيشان خارج الدين، خلف الأعراف، حيث لا سنن ولا أخلاق، بل هي الفطرة التي تقودهما إلى ذلك الفعل وهنا يعود بنا إلى نص (يوليس) (البحيرة) حيث الجنس يحتل المساحة الكبرى، ويذكرنا برحلة «جمعة» لـ(دانييل ديفو) وسيره وفق فطرته ليتبين الخير من الشر مع اختلاف الموضوع، و(حي بن يقظان) (لابن الطفيل) وكيف يتصرف الإنسان في عزلة عن الناس والتقاليد والأعراف وفي غفلة عن الأديان، كيف تسيره الطبيعة (الفطرة)، العاطفة لاالعقل، المخيلة لا العلم.

- إذن تتضافر نصوص كثيرة غائبة فيما بينها، لتنجز نص الشاعر فايز خضور، وهو الخارق للألفة والعادة والعرف والأخلاق والدين. إنها المرحلة النقية العارية من الإنسان بكل نوازعه ومكنوناته. أنتيغونا وهي تسدل ستارة إثر ستارة خلف علاقتهما تروي أحداث حكايتها بأسلوب قصصي روائي وصفي جميل فيه من براعة الوصف وحسن التوصيل ما فيه.

إن توحّد الذات والموضوع، صعد بها إلى منطقة (التكثيف) التي تحتاج إلى قدر من الاحتراق السفلي نتيجة الممارسة الواقعية، كما أن هذا التوحد يصبح نافذة الفاعلية الداخلية والخارجية الذي يتيح لهما نوعاً من القدرة والصلابة على مواجهة هموم الواقع أولاً، ثم محاولة تشكيله تشكيلاً طارئاً ثانياً، وليس الالتقاء إلا وسيلة للنفاذ إلى هذا الواقع وشطره إلى عالم (اللامعقول) بكل طاقته في الحركة التي لا تعرف قيود العقل والمنطق، وعالم (السكون) بكل طاقته التكاملية التي تحيل (الجنون) إلى فاعلية هادئة.

فالتوحّد كان أداة التضخم من ناحية، ووسيلة إنتاج الواقع من ناحية

أخرى، وإذا كان (التضخّم) قد أخذ طبيعة توحدية فيما سبق، فإنه يأخذ طبيعة الكثرة بالانقسام من خلال (جموع الضمائر) المتغايرة بين المتكلم والمخاطبة والغائبة.

«وكنت من الشمس فجرًا لعينيه،

بعد هطول الفجيعة في لبن الأم:/حمراء، حمراء//تجفل منها البراكين/./يخشى صلاة التبرك منها/./غلاة المجوس/./ترى أورثتك «الخطيئة» ظلماءها وظلاماتها/. /وأهداك عرسُ المحبة كحلاً لهذا المصير -البلاء/.

الحنون؟!»

ويتابع: /«وجيش السؤالات أطبق فكيه خنّاقه،/ /في الدروب التي ضيّقت فرجها/». «لعنةٌ حاصرتك من البدء والمنتهى:/ /قبلما.. عندما.. بعدما!!/ /أجيبي. وما هم أيان تسري مواكب هذه العروش/

- الدمى./

لمن تكتمين -وعمن- أنين الحنين.؟!/أجيبي. عزاؤك «يا أنتي» أن تلهبي حلمة الذاكرة/.

/وبوحي لملكة الناس، أي المعاصي البهيجاتِ/

فارقتما.

«وأيّ اختلاج تملّك نبضيكما وقتما»...!//وأي هياج تعاورتما/. وأيّ احتجاج وعسف ورجم تكبدتما/. /وأي المشقات، أي المسرات// يا حسرة الورد/

لاقيتما.

وأي الستائر زحزحتما.؟!/أفيضي لهم بالخبيئ المكدّس،/ /في صرة القلب/. /هلا يضيرك عبء اعتراف بلا كاهن/، /-رغم حرق السواتر والسنوات-/ /إلى أي منعرج من سمو العلاءات/، أودت إليهما رمادات ذكراكما:/ قبلما، حينما بعدما.؟!)/

الستارة الأولى

لم يكن نادمًا -يوم أطفأ عينيه- /لكنه فادح الحزن/. /لحظة لامسته، أنّ/، /وارتجّ في رئتيه الصدى./ /نافثًا بحة حشرجتْ جوقة الريحِ/. /ثم توكّأني ذاهلاً/، /واستوينا اعوجاج السبيل/. /تمتمت كفّه: «شدني يا دليل الزمان الجليلْ/. /شدني يا جميل».

إن الفضاء الشعري لنص فايز خضور يبدأ من الورقة حيث يشكلها بطريقة تشارك في إنتاج الدلالة الأدبية لنصه، فمن الفراغات مساحات البياض والسواد المتوزعة في النص السابق، حيث يفارق حصار الأعماق فراغًا واسعًا، يضيق وكأنّه يسكن الحلق والداخل -حتى يأتي السؤال فيمزق عتمة الصمت (إلى أين يمضي بك الليل يا أنتغونا؟!) سؤال الكون الجارح الغاضب الهادئ اللائم بنفس الوقت، ثم يليه سؤال آخر يطول في

مساحته يفرضه التداعي كما يفرضه السؤال الذي يليه و(التداعي) كما ذكرنا من أهم خصائص النص الغائب.

يكثر التداعي في هذا النص، فيقصر ويطول السؤال، حتى إن الشاعر لايكتفي بسؤال واحد بل هي جيش أسئلة يبوح بها الكون وكأنما منبعثة من أعماق أوديب لانتغونا حاملة معها الاستغراب والتعجب، تفصل بينها نقاط وفواصل على غير ما تعودنا عليه في الشعر، فهذه الأدوات هي من خصائص اللغة النثرية، ولكننا نشاهدها وكأننا نقرأ قصة أو رواية.

ويتابع أسئلته حتى إنها تمتد لتغطي النص كاملاً نص (حصار الأعماق) فتطول وتقصر وكأنّها تحبس أنفاس أوديب وحشرجاته وغصاته ويغلق القوس بإشارتي (استفهام وتعجب) طالباً من أنتغونا الاعتراف ولو بعدم وجود الكاهن وهنا يذكرنا بالعادات الدينية القديمة (الوثنية) و(المسيحية) التي يتم فيها الاعتراف بالذنوب أمام الكاهن، فتتفتح أنتغونا ستائرها ستارة إثر أخرى لتبوح للكون السائل المتعجب المستغرب سرّ الاقتراب الطبيعي والفطري، وسرّ الحاجة الجسدية والروحية التي أوصلتهما إلى فعلتهما.

تصف أوديب في الستارة الأولى فتكرر صيغة (الحال): «نادماً، نافثاً، ذاهلاً» ثم تنتقل إلى وصف نفسها فهي لم تتحسس جسدها الأنثوي قبله، ولن تشعر بأنوثتها، ولكنها الآن جسد يشتهي مثلما يريده أوديب، فيقول له: كن فيكون مستحضرة الآية القرآنية بقليل من الانزياح الصياغي: (صرت ما شاءه أن أكون)[١٣].

يستعيد الشاعر أيضاً أجزاء من الأسطورة الأصلية في الستارة الثالثة بأحداثها وشخوصها تذكره أنتغونا بمكاشفتها الثالثة بما حدث مع والديه، فالوالد لا يريد ذرية ترعاه كالنملة أو تسكن حضن زوجه، وهنا يظهر النص الأصلي عبر نبوءة العرافة للملك والد أوديب، فالأم تقتل الأب وقبل ذلك تبعد الجنين وتعطيه للرعاة ليرموا به بعيداً حيث يلاقي حتفه.

ويفاجئنا فايز خضور باقحام عبارة لها طابع الثورة على كل ما هو مألوف، وتحمل في نسغها دم التغيير، إذ ينهي الستارة بـ«كان في أعماقنا توق جحيمي لتغيير الحياة...!!)

فلفظة جحيمي تذكرنا بـ(فصل في الجحيم لرامبو) المتمرد، إذ يحمل منه فايز خضور بعض جوانب تمرده، وتذكرنا (بأزهار الشر لبودلير) وما إن نصل إلى الستارة الرابعة حتى تصف لنا أنتغونا

١٣- الديوان: ١٤

مشاهد التقرب الجنسي بينها وبين أبيها وهما يسيران -متخاصرين- إلى أن خرجا من البلد فتحاول أن تهدئ من روعه مخاطبة إياه: «لا تحزن على زرع،...»

وجملة «لا تحزن» تشنّف آذاننا للآية القرآنية على لسان النبي الكريم مخاطباً أبا بكر: «إذ يقول لصاحبه: لا تحزن، إن الله معنا» (التوبة: آية ٤٠)

أما تتمة النص فتذكرنا بالملك الضائع، والعبارة (هذا جنته عليك أمك...) تؤكد شكنا بالمرجعية، إذ تصح على حالة أبي عبد الله الصغير آخر ملوك العرب في الأندلس حين يخلع ويستلم الإسبانيون الملك فتقول له أمه وقد دللته كثيراً وكانت تربيتها الرقيقة له أحد أسباب ضياع الملك وعدم قدرته على المحافظة عليه:

ابك مثل النساء ملكاً مضاعاً

لم تحافظ عليه مثل الرجال

فالنصان يشتركان بالدوال نفسها تقريباً، هنا ملك، هنا ملك، هنا ضياع ملك، وهنا ضياع ملك، ولكن فايز خضور مولع بقلب المواقف فنص أبي عبد الله الصغير فيه دعوة للبكاء، أما نص أوديب ففيه دعوة للكفّ عن البكاء والحزن.

أما قول فايز خضور

(هذا جنته عليك أمك

-لا أبوك-

وما جنيت على أحد)

ففيه مقاربة صريحة لبيت المعري الشهير:

هذا جناه أبي علي وماجنيت على أحد

ويمكن أن نقول إن فيه معارضة للمواقف وتغييراً في مسؤولية الشخوص. فالجناية حاصلة في نص المعري من قبل (الأب) وهو الأصل، أما هنا فالجناية حاصلة من الأم وهي الأصل أيضاً، وفيه مخالفة من ناحية وجود أنتغونا، فالمعري لم يتزوج، أمّا أوديب فقد فعل، والمعري كان أبوه السبب في بلائه ذاك، أما أوديب فأمّه هي الجانية.

وتتابع القراءة في المكاشفة الرابعة فتبرز لنا دلائل ومدلولات دينية تتوزع بين (التوراة والقرآن) تحمل ثيمة أساسية وهي الطوفان نستدل على ذلك من خلال قول فايز خضور:

(وقد لا تنتهي،/لغة الحواضر والأوابد،/ من تدفقها المدد./هي محنة رجمت الإلهات بآلهة./فأي مغارة أو ذروة تؤويك، /من طوف تفجر جائعاً .!؟/وبلاه شرّ الحسود إذا حسد./غضب أحاق بمقلتيك،/ومن تركت، وما نسيت،/ومابقى في الأزقة والملاعب،/والهياكل والتمائم، /والتعاويذ العجيبة كلها،/أضحت نفير قيامة -سيل، /طمى ذكر الوليدة

والولد.../سيل محا أثر البلاد، فلا بلد..!![14]

تحمل قصيدة فايز خضور دلائلها الإرجاعية، لتقابل بها دلائلها الأصلية في التوراة والقرآن فمثلا كلمة (طوف، وتفجر) تعيدنا إلى سفر التكوين الاصحاحات السابع والثامن والتاسع وعدد آياتها (٩٧)آية «ولما كان نوح ابن ست مئة سنة صار طوفان الماء على الأرض..... في كل اليوم انفجرت، كل ينابيع الغمر العظيم، وانفجرت طاقات السماء وكان المطر على الأرض أربعين يومـــا وأربعين ليلة... وتعاظمت المياه على الأرض مئة وخمسين يوما»[15].

أما ما يقابل المقطع «غضب يقابل مقلتيك... قيامه» فله مرجعية توراتية من السفر نفسه «هم وكل الوحوش كأجناسها، وكل البهائم وأجناسها»

أما النص «سيل طما/ذكر الوليدة والولد» فيقابل في التوراة: «تعاظمت المياه فتغطت الجبال فمات كل ذي جسد كان يدب على الأرض... فمات كل صافي أنفه نسمة روح حياة من كل ما في اليابسة مات. فمحا الله كل قائم كان على وجه الأرض...» والآية التوراتية تقابل في النص: «سيل محا أثر البلاد فلا بلد» أما النص القرآني فيرد في سورة هود من الآية ٤٦-٤٧: «قال سآوي إلى جبل يعصمني من الماء، قال: لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم وحال بينهما الموج فكان من المغرقين...».

أما في الستارة السادسة: فإن أنثغونا تعري الأحداث بكل جرأة، وتصف اللقاء الجنسي بينها وبين أبيها، وهنا تكمن عقدة أسطورة فايز خضور وتحيلنا إلى الفعل الحرام في أكثر الأعمال الأدبية مثل: (سمير أميس فاليري) وقصيدة (خفقة الطين لبلند الحيدري)وهي تصف علاقة بين الأم وابنها بعد وفاة زوجها. وأيضاً تلاحقنا قصيدة نزار قباني (القصيدة الشريرة) وفيها من الممارسة الحرام بين امرأتين. وتختفي هذه الستارة خلفها كل من: «أبي شبكة» في أفاعي الفردوس والبياتي في «ملائكة وشياطين»، وحسين مردان في «قصائد عارية» والسياب في «أزهار ذابلة» وهنا يجب أن نشيد بقراءات فايز خضور، وإبداعاته المتحصلة عن تحويلات وتأويلات لنصوص سابقة في الزمان.

ويكثر في هذا النص الانزياحات، مخلفة صوراً خارقة لأفق التوقع، ومحدثة دهشة عنيفة إذ تبتعد جميع الملفوظات عن مدلولاتها في المعاجم لتكتسب عبر تضايفها صفات جديدة، مخلفة وراءها المعاني الغائبة.

١٤- الديوان: ٢٠ - ٢١
١٥- الكتاب المقدس: سفر التكوين: الإصحاح السابع.

«هرولات الفسق الهارب -/غزو المطر- إلا دجنا النشوان/ /شطآن الغرابة -/ /حرير الغيث -مشاوير السحابة/ /حدس مشرق، شفاه السرتين»/

أما قول أنتغونا :

«فاعترتنا رعدة حلمانة الخطره. /أقبينا نغطي عرينا الموحش/، /بالهائم من ريش الشجر[16]»./ /وتحامينا بزنديناً، من التهاطل والبرد/.

يشير النص إلى الآية القرآنية وذلك من خلال الدليلين (ريش +شجرة) إذ تقف سورة الأعراف نصاً غائباً من الآية ١٨-٢٨.

في الستارة التاسعة: تواصل أنتغونا الحديث عن أوديب بعد حدوث -المجاسدة- فقد راح يسكن إليها ويغفو على صدرها ويستريح ويهجس بأنه حلّ اللغز ولكن بجهالة وتحيلنا هذه (الجهالة) إلى الآية القرآنية: «عسى أن تصيبوا قوماً بجهالة، فتصبحوا على ما فعلتم نادمين».

وأوديب هنا نادم على ما فعل، فقد حلّ اللغز لينقذ الإنسان من فكّ الوحش ولكنه ندم حين لا ينفع الندم فتتالى كلمات قرآنية لها وقعها الخاص من مثل: «التأنيب، الترغيب، العفو، الترهيب،... شفاعة الباري،) فتخدم هذه الكلمات قفلة الستارة فلا شيء يمنع حدوث القدر فالطبيعة تنتصر دائما على كل القوانين والنواميس والأعراف.

وفي الستارة الثامنة: تطالعنا أنتغونا بالصياغة القرآنية ومرجعيتها هنا سورة مريم عبر كل من الدال والثيمة: (وانتبذنا مطرحاً، كوخاً من الغيم، بعيداً عن صرير الإنس والجندب،) وتأتي الآيات القرآنية لتؤكد وقوف النص خلف الستارة واحتجابه وإطلالته علينا من نوافذ ضيقة عبر مكوناته الصياغية «واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكاناً شرقياً» «فاتخذت من دونهم حجابا فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا[17]» «فحملته فانتبذت به مكاناً قصياً».

وتصاب أنتغونا بالعمى بعد رحيل العاشق، فلا الدمع يفيد ولا الندم، فاللعنة امتدت إليهما ابتداء من رضاع الدرة الأولى:

-حليب الأم والأخت[18]-

أصبحت أنتغونا وحيدة في (الستارة العاشرة) لا ناس معها ولا وطن تأوي إليه إلا أحزانها وآلامها.

وفي مشهد الختام -لا يرتضي

١٦- الديوان: ٢٢-٢٣
١٧- الديوان: ٤١
١٨- محمود أمين العالم وآخرون: في قضايا الشعر العربي المعاصر -دراسات وشهادات إدارة الثقافة- تونس ١٩٩٨ -لأيار مايو ١٩٨١ ص١٨٩.

الشاعر لأنتغونا هذه النهاية السوداء بل يبعث إليها (ندّابة) وهي هنا بدلاً من العرافة التي في النص الأصلي (الأسطورة).

فتنصحها بألاّ تستكين، بل أعطتها الأمل بالمستقبل:

أنت الآن رهن للمالك الزبد

طوف التنهد في قرار البئر،

مرصود

تحاصره الرطوبة

والبئر المرصودة تذكرنا (بيوسف في الجب) وما حلّ به، وهو في هذا النص شعاع أمل، فيوسف قد أنقذ، كما تستدعي نصوصاً غائبة أخرى (البئر المهجورة) ليوسف الخال وهي قصيدة مليئة بالحوادث والأساطير، ولكنها تحمل طابع التدمير وبذور التكوين الجديد في آن معاً. فيحمل بذلك نص فايز خضور بنيتين رئيستين هما: التدمير (الموت) والتكوين (الحياة).

ففي البنية الأولى: تأخذنا الصياغة في غيبة عن الوعي، لتشارك في تدمير العالم، أما البنية الثانية: فتأخذنا في وعينا الكامل إلى بناء العالم البديل. وما رواه أبو حيان التوحيدي في المقابسات: (المقابسة الثامنة والخمسين): «سمعت أبا سليمان يقول: نحن نُساق بالطبيعة إلى الموت، ونساق بالعقل إلى الحياة»[19].

إذ يقتضي صدق المقولة وجود طرفين متلازمين: هما الذات والموضوع وبينهما تداخل بالطبيعة والعقل معاً، فلا يتحقق للذات وجودها الفعلي إلاّ إذا اتحدت بموضوعها، ومن هذا الاتحاد، يمكن أن تستقل بحضورها الوجودي لتباشر فاعليتها في إنتاج الواقع.

ومن المؤكد أن الذات عند الشاعر فايز خضور بدأت فاعليتها بتغييب طبيعتها الفيزيائية حتى صارت تجريداً خالصاً، له قدرات هائلة على الرؤية الممتدة في الزمان والمكان، كما أن له القدرة نفسها المتحرّرة من سيطرة الزمان والمكان ولتعيش ديمومة إدراكية داخل الأبعاد الكيفية لا الكمية، وهو ما يحول ظواهر دهشتها وفضولها إلى نوع من الوعي الأسطوري، الذي يلغي المنطق والعقل، ليحل محلهما بدائية ساذجة ومحاورات ذهنية مفرغة من المعقولية.

لكن هذا أو ذاك أوغل في المعرفة، وأدخل في العرفانية من كل إدراك وليس معنى اندماج الفيزيقي مع الميتافيزيقي، وفي الجانب الآخر إلى الميتافيزيقي، ووسيلته في كل تلك إشارة لسانية من طراز خاص تعتمد الانحراف الإبداعي كوسيلة

١٩- المقابسات -أبو حيان التوحيدي -تحقيق السندوبي- دار الصباح -ط٢ سنة ١٩٩٢ -ص٢٤٣

مباشرة، والإيغال الأسطوري، والسمو الإشراقي في غير المباشرة. ولم يعد ممكنا تحقيق رؤية العالم عند فايز خضور إلا بتدخل هذا الوسيط الحادث يقول:

لا بد تقتحم الرياح الحمر،
قمقم شرطك القدري،
فارهة القوام الحرّ
مفرطة العذوبه..
لا بد من غيث يخثّر في بردْ.
وتقوم قائمة الشقاء من الخصوبه.
في تربة دموية التفتح، لا غيب ترمَّد وابتردْ.
لا بد من فرح يقودك «أنتغونا»
لا تأبهي -ذهبية العينين-
بالعتم المباغت،
إنه عرض،
تشيّأ من عقابيل الرمد:
هذا، جنته عليك أمك
-لا أبوك-

وهكذا من التدمير، تدمير كل شيء سلفي، ومن الثورة عليه أو نسفه، يأتي التكوين من الموت تبعث الحياة. وها هي أنتغونا تبعث عبر رموز الخصب التي تذكرنا بعشتار وتموز أو أدونيس، وما إلى ذلك من رموز أسطورية استخدمها شعراء الحداثة بكثرة، ففي نص فايز خضور نجده ينهي (أسطورة أوديب) بـ أسطورة جديدة.

وإن دلّ هذا الحشد من النصوص الغائبة على شيء، إنّما يدلّ على سعة إطلاع فايز خضور على التراث الميثيولوجي والتراث الديني نصًا وإشارة ورموزًا، وعلى التراث الأدبي، وخاصة الشعري، وتمثله في نصوصهن مما دعّم النص، وإن كانت بعض الإشارات خفية، وغير واضحة وتحتاج إلى الدربة بل إلى القارئ المثقّف.

لقد أحببنا السير مع نص الشاعر فايز خضور منذ البداية بشيء من التحليل وإبراز النصوص الغائبة، ومدى فاعليتها في النص الجديد. وأبرزنا جميع النصوص التي تبدت لنا في القصيدة الأولى «مكاشفات» التي تحتمل قراءات جديدة وفق مستويات وعي مختلفة، وهذا متروك لقارئ مختلف.

وأخيرًا:

إن استحضار دلالة النص الغائب في نص فايز خضور الشعري، تكشف عن عمق الرموز والإشارات التي يوظفها الشاعر في قصيدته. وتشكل فهمًا مترابطًا منسجمًا لسياقات الأحداث، وإحالاتها وإشاراتها المختلفة. وباستحضار دلالات النصوص الغائبة، تتجلي أبعاد كثيرة من نسيج النصوص الحاضرة وعوالمها ومغازيها. وينكشف الرابط المقنّع المنسّق ما بين النص والتناص. ما بين النص الحاضر والنص الغائب، ما بين حالة الشاعر والقصيدة وحالة مرجعياتها وإحالاتها المختارة بدقة وانسجام وتناسب.

ثبت المصادر والمراجع:

١- القرآن الكريم

٢- الكتاب المقدس

٣- فايز خضور -ستائر الأيام الرجيمة -دار فكر للأبحاث والنشر - بيروت، طبعة أولى، خريف ١٩٩١.

٤- المقابسات -أبو حيان التوحيدي -تحقيق السندوبي -دار الصباح، الطبعة الثانية، ١٩٩٢

المراجع

1) Roland Barthes s\z, Aness say, tr.Richard Miller, Hill and wang, N.Y 1974,

٢- كمال أبو ديب -في الشعرية - مؤسسة الأبحاث العربية -بيروت -طبعة أولى -١٩٨٧.

٣- جاكبسون -قضايا الشعرية - ترجمة محمد الولي ومبارك حنون -الدار البيضاء -دار توبقال للنشر طبعة أولى ١٩٨٨.

4) Derida, J: of Grammatologe J Baltimore, Johns Hopkins university press, 1976

٥- د. عبد العزيز حمودة -المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك -سلسلة عالم المعرفة - عدد٢٣٢ -اصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب -الكويت نيسان ١٩٩٨.

٦- أحمد يوسف -شعرية الغياب - تجليات الحداثة -العدد٤ -جوان ١٩٩٦ - جامعة وهران.

٧- جان ميشال بالمبي -تشكيلات اللاوعي -بيت الحكمة -عدد ح -السنة الثانية -نوفمبر ١٩٨٨

٨- محمود أمين العالم وآخرون: في قضايا الشعر العربي المعاصر دراسات وشهادات ادارة الثقافة -تونس ١٩٩٨

الأساليب الفنية في شعر يوسف الخطيب

فائز العراقي ❖

استخدم الشاعر يوسف الخطيب غالبية الأساليب الفنية الحداثية المعروفة، كالاستذكار «الفلاش باك»، والمونولوج، والتلوين، والسرد الوصفي، والتناص، والحوار، وغيرها، مما منح تجربته الشعرية وهجاً فنياً وجمالياً وتفرداً خاصاً ساعده على تكوين شخصيته الفنية المتميزة.

ففي قصيدته الشعرية الطويلة ذات الطابع الملحمي، «بالشام أهلي والهوى بغدادُ» يعتمد الشاعر في بنائها على العديد من العناصر، ومنها الذاكرة القريبة التي يستند إليها

❖ فائز العراقي: أديب من القطر العراقي الشقيق، ينشر أعماله في الدوريات المحلية والعربية.

لتعميق البنية الدرامية في النص، ولكي يمنح نصه وهجه الدلالي القائم على إحياء الضمير الجمعي للشعب والأمة، وهو في المقطع التالي من القصيدة المذكورة يستخدم الاستذكار «الفلاش باك» ليوقظ في ذاكرتنا الجمعية مأساة «مذبحة دير ياسين» بأسلوب فني رائع ومدهش يدل دلالة أكيدة على الطاقة التخييلية العالية التي يتمتع بها الشاعر:

«كان ورائي... دمُهُم... في دير ياسينَ

لظى عُلَّيقةٍ

تشتعلُ الشمسُ على غصونها

تغزل من أسى جفونها عباءةَ الشفق»(١)

النص الفني الشعري الرفيع والسامي يكشف عن نفسه بنفسه، فيه دلالته، ومغزاه، ومن داخل بنيته تشع دلالاته الفكرية قائماً على الدهشة والسمو والابتكار.

والمقطع الشعري المتقدم يدل على ذاته وعلى توهجه الفني الخاص، فالشاعر فيه يمتلك خيالاً خصباً، مُجنحاً، فريداً، قادراً على انتاج الصورة المبتكرة، والمدهشة، والموحية، والمتماسكة فنياً.

يوسف الخطيب في هذا المقطع يتذكر، يعود للوراء متذكراً دماء الشهداء الطاهرة في مذبحة «دير ياسين» التي ارتكبها همجيو هذا العصر. ما يلفت انتباهنا هنا هو الطاقة التحويلية المدهشة في هذا المقطع حيث يتحول دم الشهداء إلى «عليقة» مشتعلة. «العليقة» هذه النبتة- الكائن في الواقع باعتبارها أحد تفاصيل هذا الواقع الطبيعي، تتحول من خلال عملية «التخييل» إلى كائن فني - جمالي، مدهش، وساحر، أي يتحول التفصيلي العادي والمألوف، إلى الجمالي، المدهش، اللامألوف. والشاعر هنا يتكىء على الصورة كأداة فنية جوهرية وحاسمة في عملية التحويل الفني هذه. الصورة هنا مركبة تمنح إمكانية التأويل والتعدد الدلالي، فالشمس تشتعل على غصون هذه «العليقة»، ومن ثم نقرأ هذه الصورة الاستعارية المدهشة حيث شبه الشاعر «الشمس» بإنسان يمتلك القدرة على الغَزْل، ثم حذف المشبه به «الإنسان» وأبقى المشبه «الشمس»، والصورة المركبة هذه يتزاوج فيها المجرد والمحسوس، مع غلبة واضحة للطابع الحسي، «فالأسى» ظاهرة مجردة، أما «الجفون» و «العباءة» و «الشفق» فهي ثلاث ظواهر حسية ملموسة، وعملية الغَزْل هنا أعطت بعداً حركياً وجمالياً هائلاً للصورة، تخيلوا الشمس وهي تغزل من أسى جفون «العليقة» عباءة الشفق،

(١): يوسف الخطيب/ ديوان: «بالشام أهلي والهوى بغداد»/ ص١٣/ دار فلسطين للثقافة والاعلام والفنون/ دمشق/ ١٩٨٨»

والصورة المركبة هنا تتضمن طاقة إيحائية ودلالية كبيرة، فالشمس وهي رمز الشروق والوضوح والحرية في حالة اشتعال وتوهج، وهي من خلال عملية الغَزْل تكشف عن جدلية وثنائية الظلام- والنور، العتمة- والشروق، فحالة «الأسى» تدل على العتمة والحزن، أما الشفق فرمز يدل على الإشراق وبزوغ فجر الحرية، والجدل هنا من خلال هذه الثنائية يتجسد بتحول الأسى-العتمة، إلى الشفق- النور، من خلال عملية فعل الغَزْل التي تقوم بوظيفتها أو مهمتها الشمس. النص كما قلنا هنا يقبل التأويل، والتعدد الدلالي، وهو نص توهجاته عملية التفكيك التي قمنا بها، وإذا لجأنا إلى تطبيق المفهوم أو المنهج السيميولوجي على هذا النص فإنه يمكن القول بإن مدلوله متعددة، ويمكن قراءة هذه الجملة الشعرية قراءة ثانية، وهي لماذا استخدم الشاعر مفردة «العباءة»؟ وإلى ماذا يرمز أو يدل هذا الرمز «العباءة»؟ هل أراد الشاعر القول بأن تحول الأسى إلى الشروق كان تحولاً جزئياً من خلال استخدامه لرمز «العباءة»؟ فالعباءة تستخدم بشكل شائع «كغطاء» و «برقع» للأشياء، أي غطاء يحول دون ظهور الأشياء ظهوراً واضحاً وبازغاً ومشرقاً، وهل أراد القول بأن العباءة حالت دون الظهور الكلي لحالة الشروق التي يمثلها «الشفق»؟، ومع ذلك وفي معظم الأحوال فإن العباءة يمكن أن تغطي حيزاً صغيراً من ظاهرة الشفق، وهي ظاهرة لها بعدها المكاني وفسحتها المكانية الكبيرة.

ولكن من قال بأن «العباءة» المقصودة هنا هي العباءة الحقيقية التي نعرفها؟. ربما أراد الشاعر المعنى المجازي للكلمة وحسب هذا المعنى يمكن أن يتكون حجم العباءة كبيراً وقادراً على تغطية الفسحة المكانية التي تحتلها ظاهرة الشفق... وهكذا يمكن قراءة النص قراءة سيميولوجية قائمة على التعود والتأويل الدلالي، في مقاطع شعرية أخرى، منها، قول الشاعر في قصيدته: «حكاية لاجيء»:

«يقولون....كان فتىً لاجئاً
إلى خيمة في الربى مُشرَعَةْ
تطل بعيداً وراء الحدود
على الجنة الخصبة المرعةْ
وكانت له ذكريات هناك
مجنّحة، حلوة، ممتعهْ» (٢)

الإستذكار هنا واضح في قوله: «وكانت له ذكريات هناك»، وهو استذكار يتسم بالبساطة والعادية من الناحية الفنية، ولو قارنا بينه وبين المقطع الشعري السابق

(٢) يوسف الخطيب/ ديوان: «عائدون» (دار الآداب/ بيروت /١٩٥٩).

لتبين لنا مدى الفارق الشاسع من الناحية الفنية والجمالية بين هذين المقطعين الشعريين، وهي مسألة طبيعية إلى حد ما فالشاعر حينما كتب مقطعه الثاني كان في بداية تجربته الشعرية، وهي بداية متواضعة بشكل عام، بقي أن نذكر أن المقطع الثاني تمت كتابته في الخمسينيات. أما المقطع الشعري الأول فقد نُشر في نهاية الثمانينات «١٩٨٨».

ويتضح لنا أن الشاعر استخدم هذا الأسلوب الفني «الاستذكار» في العديد من قصائده، وسنذكر هنا قسماً منها دون التوغل في دراسة بنيتها الجمالية والفنية، كقوله في قصيدة: «بالشام أهلي والهوى بغداد»:

«وكان لي، في جبل الزيتون، سُلّمٌ لها

ومنزلٌ يفضي على حديقة الله، وشبّاكانْ..

كُلّ الذرى أضعتُها.....

أضعتُ قمة الخليل..والجليل..والجولانْ

ولم أزل أعدو وراء الشمس» (٣)

وقوله في قصيدة «الاعتراف»:

«كان البرقُ شبهَ يد تخطُّ على جدار الليلِ موْعدَهُ

وأنت تشي به..بين الندى..وشذى الخُزام....

وكان روح الله مُنسرحاً على جبل الخليل

وأنتَ...أنتَ...نزلتَ جلعاداً إلى طَنَف الشريعة تستحم يداكَ

في ألق السماءِ...وطينةِ الإنسان.»(٤)

أما الأسلوب الفني الآخر الذي استخدمه شاعرنا يوسف الخطيب في العديد من قصائده، فهو «الحوار» كقوله في هذا المقطع الشعري من قصيدته: «أربعون رباعية»:

«كان شيخٌ يزرعُ الزيتونَ في عَدوَةِ وادي

قلتُ، يا عمُّ، سيستاني طويلاً منبَتُهْ

قال، هذي غرسةُ الحكمةِ في روح بلادي

هي لا شرقيّةُ الزّيت، ولاغربيتُهْ!!»(٥)

واضح هنا أن الشاعر زاوج في هذا المقطع الشعري بين أسلوبين فنيين، الأول «الاستذكار»، في قوله: «كان شيخٌ يزرع الزيتونَ في عدو وادي»، والثاني «الحوار» وهو موضوع بحثنا الآن، في قوله: «قلتُ يا عمُّ سيستأني طويلاً منبَتُهْ/ قال، هذي غرسةُ الحكمة في روح بلادي». إتكأ الشاعر هنا على الحوار لتعميق البنية الدلالية في النص حيث استند إلى الذاكرة

(٣) يوسف الخطيب/ ديوان «بالشام أهلي والهوى بغداد» (ص١٩) دار فلسطين للثقافة والإعلام والفنون /دمشق (١٩٨٨).

(٤) يوسف الخطيب/ ديوان: «رأيت اللهَ في غزّة»/ دار فلسطين للثقافة والاعلام والفنون / دمشق (١٩٨٨)..

(٥) المصدر السابق (ص٢٧).

القريبة ليؤكد من خلالها على عمق ارتباط الفلاح العربي بأرضه وأرض أجداده. الأرض العربية لها ميزتها وسماتها الخاصة فيها، من حيث ثمارها وفواكهها ونباتاتها ومناخها، وكل ذلك ينعكس على التكوين النفسي والبنيوي والفيزيولوجي للإنسان العربي، وكما هو واضح من الحوار، فإن الفلاح يؤكد على هذا التفرد للشجرة العربية فهي كينونته متفردة قائمة بذاتها، ولاتُشبه الثمار والنباتات الشرقية ولا الغربية، أما حول طول الانتظار فيؤكد على أن زراعة هذه الشجرة المباركة «الزيتون» هي دلالة على «روح الحكمة» التي تسود الأرض العربية، كما أضفى هذا الحوار مسحة ونكهة درامية في هذا المقطع الشعري.

أما في قصيدته الملحمية المعروفة «بالشام أهلي والهوى بغداد» فيأخذ الحوار شكلاً آخر، ويكشف عن دلالات أخرى، وأجواء شعرية تتميز بمتانة السبك، وعمق الفكرة، وابتكار المعاني الجديدة، وجمال وقوة الايقاع الذي يؤكد على تحول «الموسيقى» إلى عنصر داخلي هام يساهم في تطوير البنية الفنية العامة للقصيدة، وليس كما اعتدنا في العديد من القصائد العربية حيث تكون «الموسيقى» عنصراً خارجياً فحسب، وهذا العنصر «الموسيقي» يعمق البنية الدلالية للنص، ويمنحه وهجاً وألقاً جمالياً ونفسياً قائما على ضخامة الروح، وعنفوان النفس الشاعرة، وسمو الجمال الفني. وكأننا إزاء تزاوج مذهل بين ضخامة الروح الشاعرة، وضخامة البنية الايقاعية والموسيقية في النص، أو ليست الموسيقى في الشعر وفي الحياة روحاً هي الأخرى، أو ليست كوناً قائماً بحد ذاته، هذا ما سيكشفه لنا المقطع الشعري التالي الذي يتميز أيضاً ببهاء لغته، جزالتها، متانتها، ورونقها، ويؤكد أيضاً مدى قدرة الشاعر في تطويع اللغة واستخدامها استخداماً فنياً مجازياً موحياً، ومشرقاً، كما يؤكد أيضاً على عمق ارتباط الشاعر بالفكرة القومية، ومدى ايمانه بضرورة الوحدة العربية، وهو يرى بأن جناحي هذه الوحدة قائمة على ضرورة توحيد سورية والعراق، وتعانق مياه دجلة وبردى في كل بهي واحد. كل هذه المعاني النبيلة والمبتكرة، والأخيلة، والصور الموحية، اللماحة والمشرقة، واللغة النضرة المطواعة يمكن أن نجدها في هذا المقطع الشعري الأخّاذ الذي يرتكز على حوار الشاعر مع خالقه «الله» عزّ وجل، حيث يبتهل:

«يدايَ غصناً أثْلةٍ..عاريتان...\/ وتدعوانِ الله

....أن يسوق قَدَرا ....» ثم نقرأ الحوار:

«- «فما تُريدُ؟....

- «ما أُريدُ، يا مولايَ:

« أن اشيعَ في عُلاكَ بَدَدا

« أريد جبريلاً.... وتنزيلاً....

«وخيلاً لاترى... ومَدَدا

«أريد أن أصوغ أقنومين
« في هواك أحدا
« أريد، يا مولاي، بَعْدُ
«أن أصبح دجلةً....في بردى» (٦)

واضح هنا أن الحوار قد عمق من البنية الدلالية والفكرية للنص، حيث ركّز الشاعر على عدة أفكار ودلالات جوهرية وأساسية، وهي القوة، والتوحيد، والروح القومية.

فالشاعر المؤمن بوحدة الوجود، ووحدانية الله، يريد من ربه أن يمنحه القوة والحكمة من أجل أن يساعده في توحيد أمته المجزأة والمنقسمة على نفسها، إضافة إلى ذلك فإن هذا الحوار ساعد على تنامي البنية الدرامية داخل النص، وعمق من حالة التوهج والتوتر النفسي لدى الشاعر وقد انعكس ذلك على بنية النص ومنحه طاقة درامية واضحة.

كما نقرأ في مقطع شعري جديد من قصيدته «تقاسيم على الخفيف» حواراً متميزاً، وهو عبارة عن حوار يجري بين الشاعر وبين ضمير الغائب «هو»:

«قال ما الموتُ؟ ...قلتُ غفوةٌ دهرٍ
قال ما البعثُ؟ قلتُ يومَ حسابٍ
قال ماذا نكون؟...قلتُ أعذني
دونَ فَصلِ الخطابِ، فصلُ رقابٍ!!»(٧)

يتميز هذا المقطع بشدة التكثيف والتركيز والاقتصاد اللغوي، وبعض الشذرات الفلسفية التي تتناول قضايا كبرى: كالموت، والبعث، والمستقبل، وصيرورة الأمم والشعوب. ما يهمنا هنا هو القول بأن الحوار قد ساهم كثيراً في تعميق البنية الدلالية للنص، كما منح النص بشكل خاص طاقة ايحائية متضمنة فيه، تتجلى بقوله: «دون فصل الخطاب، فصلُ رقاب» وذلك جواباً على السؤال التالي: قال ماذا نكون؟ قلت أعذني، فالشاعر قد أوحى لنا من خلال إجابته الضمنية بفكرة «القمع» التي يعانيها الشاعر والمواطن العربي في غالبية البلدان العربية، فهو لا يستطيع التعبير عن مكنوناته حول أهم القضايا المصيرية التي تمس مستقبل أمته، وهو إذا ما عبر بوضوح وصراحة عن ذلك فإن العقاب الصارم ينتظره «قطع الرقاب!!» كما أوحى لنا الشاعر بأن الحالة الصيرورية لأمتنا العربية لا تُبشر بالخير طالما بقيت على حالها من التشرذم والتمزق، وهو في إجابته هذه لم يصرّح بل لمّح وأوحى وأشرَّ دون غوص في التفاصيل.

(٦) يوسف الخطيب/ ديوان: «بالشام أهلي والهوى بغداد» ص٢٦-٢٧/ دار فلسطين للثقافة والاعلام والفنون/ دمشق/ ١٩٨٨.

(٧) يوسف الخطيب/ ديوان «رأيت الله في غزة» /ص٩٠/ دار فلسطين للثقافة والاعلام والفنون / دمشق/١٩٨٨.

أمـا الأسلوب الفني الآخـر الذي رصدناه في بعض قصائده فهو «التناص» والذي تجسـد بقـوله في هذا المقطع الشعري من قصيدته «الطريق إلى محمد» والتي أهداها: «إلى رسولنا العربي الأعظم، مَثَل الإنسـان الأعلى، على مـر الأجيـال وتعاقب العصور:

«آتيكَ أنت، بلا درب، يخاتلني
عنك السرابُ، وموجُ الزَّيغ والزَّلل
ولو تناويتُ دربَ القدس في «عُمَر»
ما كان عبدي قضى نَحباً، ولا جَمَلي
لكن عطفْتُ على الأنباط، والهتي
أهشُّ من رنَّة الفخّار في القُلل
عُدْتُ الشقيَّ على رسم أماحِكُهُ
وعاجَ غيري على زُوَّادتي بَدَلي» (٨)

التناص هنا يتـجـسـد في البـيت الأخير من هذا المقطع: «عدتُ الشقيَّ على رسم أماحِكُهُ..» واضح هنا التداخل النصي بين هذا البيت والبيت الشهير للشاعر أبي نواس:

«عـاج الشـقيُّ على رسم يسـائله / وعـجتُ أسـأل عن خمـارة البلد»، مـا يمنح هذا التناص وهجـه الشـعـري والرؤيوي والفني هو نجاح الشاعر في تنويع الدلالة والإتيـان بمعنى جـديد مـبني على المعنى السـابق، ولولا هذه الدلالة الجـديدة التي تكسب واقعنا المعاصر رؤية جديدة لما كان هناك مـبرر «للتناص»، فـيوسف الخطيب الذي شبّه نفسه بالشاعر الجاهلي الذي كـان يقف على الآثار والأطلال الدارسـة و«يسائلها» على حد تعبير أبي نواس» أما عند الخطيب فـهي «المماحكة»، إلا أنه خـالف المعنى الذي أراده أبو نواس في الشطر الثاني من البيت «العجز» فبينما شغل أبو نواس نفسه في البحث عن خمارة البلد، كان شاعرنا الخطيب ينتقد الواقع العربي من خلال نقده للآخر «وعاج غيري» الذي يتسـابق من أجل أخذ «زوادته» من أخيه العربي، وحسب قراءتي لهذا البيت فإن الشاعر الخطيب أراد توجيه النقد الحاد للخصال السيئة في بعض النفوس كالأنانية وحب الإستحواذ والهيمنة والظلم والإعتداء على حقوق الآخر. وغيرها من المعاني والصفات التي يُدينها «ضمناً» شاعرنا الخطيب ويدعو إلى نقيضها، أي المعاني السامية القائمة على التضحية في سـبيل الوطن والأمة، وكـذلك الكرم والشهامة والفروسية وحب الآخر والتشارك معه في السّراء والضرّاء .

التلوين هو أحد الأساليب الفنية التي استخدمها الشاعر يوسف الخطيب في العديد من قصائده، وثمة ملاحظة هامة هنا هي أن الشاعر لا يستخدم هذا الأسلوب «التلوين» مجاناً، بل إن اللون له وظيفته ودلالته ومغزاه، ويساهم في تعميق المستوى الفكري والرؤيوي للقصيدة، كما في قوله في هذه الرباعية من قصيدته الطويلة: «أربعون رباعية»:

(٨) المصدر السابق (ص٥٧).

« وإذا شئتَ، فقُلْ إني خياليٌّ وشاعرْ
أنا – لا أنكرُ – جَوّابٌ بآفاقِ الغدِ
وأنا الرَّحّالةُ الباحثُ عن خضرِ البشائرْ
ذاك ميراثي لمن بعدي، وبيضاء يَدي...»(٩)

ليس هناك أية مجانية في استخدام الشاعر لأسلوب «التلوين»، فاللون هنا موظف بدقة من أجل إبراز المعنى الذي يريده الشاعر، وكما هو واضح من هذه الرباعية فإن الخطيب من خلال حواره مع الآخر الذي هو هنا الضمير المخاطب «أنت» يفتخر بكونه شاعراً خيالياً يمتلك طاقة تشوّفية ورؤيوية تساعده على قراءة المستقبل واستشرافه: «جوّابٌ بآفاق الغدِ». والشاعر يبحث، ويعارك من أجل «البشائر» لأمته ولأبناء وطنه، والبشائر التي يريدها الشاعر هنا هي تحرير بلده فلسطين من هيمنة الغزاة والصهاينة، وكذلك تقدم أمته العربية المجيدة وتحقيق رسالتها التاريخية ومكانتها المتقدمة بين أمم الأرض، وقد لوّن الشاعر هذه «البشائر» باللون «الأخضر» الذي يرمز إلى الخصب والديمومة والتجدد والتفاؤل، ثم يؤكد في خاتمة رباعيته بأن هذا هو الميراث العظيم الذي سيورثه لمن يأتي بعده، واصفاً يده بـ «البيضاء» وهذا اللون كما هو معروف رمز للنقاء والطهر والعفة والعطاء والنصاعة.

أما في قصيدته «سرنادا القمر الأسمر» فإن شاعرنا الخطيب ينوّع في التلوين، ويستخدم ألواناً أخرى ترمز إلى دلالات جديدة، ومن العنوان يؤكد لنا الشاعر بأن «القمر الأسمر» هو رمز للمناضل العربي ذي السحنة السمراء، أما عن ظروف كتابة هذه القصيدة فيكتب قائلاً: «الواقعة المباشرة التي قدحت شرارة هذه القصيدة في قريحتي، هي عملية «الخالصة» الفدائية، البطولية، يوم الحادي عشر من نيسان عام١٩٧٤ (الذكرى الأولى لاغتيال الشهداء الثلاثة، كمال عدوان، وكمال ناصر، ومحمد يوسف النجار) ألا وهي العملية الرائدة، الأولى من نوعها إطلاقاً في سجل شهدائنا الخالدين، حيث امتزجت فيها دماء ثلاثة من الشبان العرب، من ثلاثة أقطار عربية، هم: أحمد الشيخ محمود من سورية، وياسين الموازيني من العراق، ومنير المغربي من فلسطين».

لنقرأ له هذا المقطع المشرق والدال من القصيدة المذكورة:

«يا امرأةً من دجلةَ تسَّاقطُ بَلَحاً
في أرضِ فلسطينَ
أيا نخلةَ عَدّقٍ تشتعلينَ
تَحْلُيْنَ جدائلكِ الذهبيةَ في شمس الجزمق..

(٩) المصدر السابق (ص٣١).

يا امرأةُ من حَلَب
يا ساقيةَ حليب ترتحلينَ
فتسقينَ بواد الأُردُنّ بساتينَ الزنبقِ....
يا امرأةُ من أعلى النيلِ
ومن أقصى المغربِ والمشرقِ....
أقرأتُنَّ وصيَّتهم؟؟...
أكتبتنَّ وصيتهم!!....
أنتن الآنَ – نساء العرب – الوحدةُ، والحبُّ
و أنتنَّ الأرحامُ الأثلامُ، وأنتنَّ الخِصبُ»(١٠)

واضح هنا البعد القومي الوحدوي الذي يرتكزعليه الشاعر لبناء قصيدته، فالدم العراقي يمتزج بالدم الشقيق السوري، والفلسطيني، والأردني، والمغربي، إنه الدم العربي المكافح من أقصى المغرب إلى أقصى المشرق. أما التلوين هنا فهو في قوله: «تحلين جدائلَك الذهبيةَ في شمس الجرمق» المرأة هي رمز الخصب والانجاب والعطاء وقد لوّن الشاعر جدائلها باللون الذهبي، رمز الإشراق والوضوح وانبلاج الصباح وبزوغ فجر الحرية.

وفي مقطع آخر من القصيدة نقرأ لونين آخرين هما: «الأسمر والأحمر»، وكل لون منهما له دلالة خاصة ويرمز إلى معنى متميز:

«أنْ تَلدَ امرأةٌ قمراً اسمرَ....
أنْ يتوشَّحَ من دمه الوطنُ
قِلادةَ ياقوتٍ أحمَر....» (١١)

فاللون الأسمر يرمز للإنسان العربي المكافح والمضيء، أما اللون «الأحمر» فهو رمز الشهادة والثورة والفداء، وقد مازج الشاعر هنا بشكل فني رائع بين الوطن والشهيد، الوطن الذي يزهو ويتشح بدم شهدائه، هذا الدم الذي يتحول إلى قلادة ياقوت أحمر، أي قلادة مضيئة ونفيسة لا يشبهها أي شيء في هذه الدنيا، هو أزكى وأطهر دم سقى أرض الوطن، إنه دم الشهيد الذي يتحول إلى طاقة مشعّة لا يمحوها تقادم الزمن، وغبار النسيان.

أما الأسلوب الفني الآخر الذي استخدمه شاعرنا الخطيب في العديد من قصائده، فهو «المونولوج» أو الحوار الداخلي، والذي يتجسد في هذا المقطع الشعري من قصيدته: «لمن تلد النساء»:

«لِمَن تلدُ النساءُ إذنْ؟!...
إذا لم يغزُ ليلَ القدسِ...قدّيسٌ....
ولم يُنجزِ على الطاغوتِ رمحٌ؟!» (١٢)

واضح هنا الحرقة والمرارة التي تنتاب العالم الداخلي والروحي للشاعر فهو يتساءل باستنكار واضح عن سبب ولادة

(١٠) المصدر السابق (ص٣١).
(١١) المصدر السابق (ص٤٧).
(١٢) المصدر السابق (ص٦٦).

النســاء «لمن تلدُ النســاءُ إذن؟!» وسـبب استمرار الانجاب والخصوبة إذا لم يكن من أجل تحـقـيق أهداف نبـيلة مـعـينة، وفي مـقـدمـتـهـا تحـرير القـدس من رجس الصـهـاينة، وقـبـر الحكام الطواغـيت والظالمين؟. الشـاعـر هنا يربط عـمليـة الخصب والديمومة البشرية بتحقيق كرامة الإنسان وحريته.

كما نقرأ المونولوج في هذا المقطع الشعري من قصيدته: «النرجسة الحمراء».

«أمسيتي حزنٌ شماليّ،
وأسفاري سُدىً
من أين يا حبي ترى آتيك
بالنرجسة الحمراء!..
ما خلَّيت بستاناً وراء الشفقِ
الباكيّ،
ولا برّية في الأرضِ...
- لو ألقى الثرى اليافيَّ - !!....
ما خليت نبعاً لم أصاحِبْهُ
إلى البحر.....» (١٣)

هذا المقطع يكشف عن مـدى تعلق الشاعـر بتراب أرضـه الطهور، تراب يافا، إنه مـقطع مسربل بالحـزن والأسى بسبب عدم قدرة الشاعر على الإتيان بالنرجسة الحـمـراء المضـمـخـة برائحـة هذه الأرض المباركة «فلسطين» لذا يتمنى في مونولوجه أو حواره مع ذاتهٍ: «لو ألقى الثرى اليافيَّ-» أن يعـانق ثرى يافـا لكي يقطف النرجسـة الحمراء، وهي رمز الوطن ورمز الأمل ورمز الخلاص.

ومن الأساليب الفنية المعروفة التي استخدمها الشاعر بشكل مكثف، أسلوب «النداء»، كقوله في هذا المقطع الشعري من قصيدة «سيأتي الذي بعدي» منادياً الجلاد نداء يدل على التهديد والوعيد، كما يدل على إصـرار الشـاعـر المؤمن بقضـيـة وطنه وأمته، وإصراره على مقاومة الظلم وقمع الجلادين:

«ويا أيها الجلاد، أوثقتَ معصمي،
فمن أين، يا جلادُ، تُوثِق إصراري» (١٤)

واضح هـنا أن أسلوب النـداء هـنا أعطى قـوة وضـخـامـة للروح المعنوية التي يتـمـتع بهـا الشـاعـر، وعـمّق من المسـحـة الدراميـة في هذا المقطع الشـعـري. وفي مقطع شـعـري آخـر من قصـيـدة «بالشـام أهلي والهوى بغداد» يسـتـخـدم الشـاعـر أسلوب النداء مـخاطباً الشهداء، وتحديداً الشهيد «كمال عدوان» والشهيد «غسان كنفاني»:

(١٣) يوسف الخطيب/ ديوان «واحة الجحيم» /ص٣٩/دار الطليعة/بيروت/١٩٦٤/.
(١٤) المصدر السابق/ ص١٦٧/.

«من أنت أيها الضليلُ؟
تصرخُ الـ فوحُ...والجروح، والوديانْ...
أنا صلاحُ الدين، ديسَ في الخليل شرفي
ومن ثرى حطينَ لحمُ كتفي
ألا اقشعري..ارتجفي، صخور كردستان
ضيَّعتُ علياءَ الذرى جميعَها
شرَّقتُ...غرَّبتُ....
اعتصمت أعلى أرزة على ذُرى لبنانْ
و ها أنا، من متنِ صنّينَ
أصيحُ مَدّ الصوت:
يا كمال، يا كمال.يا غسانُ، يا غسانْ..
هم أوثقوا جسمي جلاميدَ الجبالِ
لم أزل مُصفَّداً هنا
تنقُرُ في شحمة عينيَّ مخالبُ العقبانْ...
هم أطعموا جسمي كلاب البحرِ
والميناءَ...والسوّاحَ...والقرصانْ» (١٥)

الشاعر يتمثل هنا القوة المعنوية والتاريخية الكبيرة التي يمثلها الرمز التاريخي الكبير «صلاح الدين» ومن خلال تمثّل هذا الرمز يخاطب الشهيدين: «كمال وغسان»، «يا كمالُ..يا غسانُ يا غسانْ» وواضح هنا أن نداء الشاعر ذاكراً الرمز – صلاح الدين الذي ديسَ شرفه في الخليل – جاء للاستنجاد بالشهيدين من الحالة المزرية التي وصل إليها بسبب خونة الأمة. لقد عمّق النداء هنا من البناء الدرامي للنص وأعطاه طاقةً حركية تتضمن شحنة تحريضية وتوعوية كبيرة.

وفي مقطع آخر من نفس هذه القصيدة، تتغير الجهة التي يطلق منها وإليها الشاعر – الثائر نداءه، فبينما كانت في المرة الأولى، من ذرى جبال لبنان، ففي الثانية كانت منطقة سنجار الجبلية الواقعة في محافظة الموصل «نينوى» بالعراق:

«خَلّيني....بالشام أهلي....
والهوى بغدادُ..يا سنجارُ..يا سنجارْ..
وها أنا انتصفتُ بين الرَّقتين جسدي
أحيكُ في اللّحمة أوصالَ السُّدى» (١٦)

ويستفيد الشاعر يوسف الخطيب في بعض قصائده من الأسلوب القصصي كعنصر فعال في بناء القصيدة، مستخدماً أسلوب «السرد الوصفي» لإيضاح المشهد الشعري من قصيدته: «أغنية لانتصار طروادة»:

«.......
آخيل .....جاء،

(١٥) يوسف الخطيب/ ديوان «بالشام أهلي والهوى بغداد»/دار فلسطين/ دمشق/١٩٨٨/ص٢١/.
(١٦) المصدر السابق (ص٢٤).

فما تُسطّر الغضون في الجباه
وما تغمغم العيون للعيون ...والشفاه للشفاه
إلا تقول، كيف جاء؟...
وجفّت الحلوق، أجفل الصدى، تشنّج الهواء
حتى، تكاد الأرض أن تحس سبخة الدماء
وتنفر الضبّاع من نثيّة القفار
والجوارح الظماء
تلز خط الأفق، والذئاب تكسح العراء،
حتى، يقول الحدس أغلقت منافذ الرجاء
ومثل أنجم تفحمّت
محاجر الأطفال غار في قرارها الضياء...
سيق الرجال..قُيدوا إلى جدائل
النساء»(١٧)

الهوامش

(١): يوسف الخطيب/ ديوان: «بالشام أهلي والهوى بغداد» /ص١٣/ دار فلسطين للثقافة والاعلام والفنون /دمشق/ ١٩٨٨/.

(٢): يوسف الخطيب /ديوان : «عائدون» /دار الآداب /بيروت/ ١٩٥٩/.

(٣): يوسف الخطيب /ديوان «بالشام أهلي والهوى بغداد» /ص١٩/دار فلسطين للثقافة والاعلام والفنون دمشق /١٩٨٨/.

(٤): يوسف الخطي /ديوان: «رأيت الله في غزة» /دار فلسطين للثقافة والاعلام والفنون /دمشق/ ١٩٨٨/.

(٥): المصدر السابق /ص٢٧/.

(٦): يوسف الخطيب/ ديوان: «بالشام أهلي والهوى بغداد» ص٢٦-٢٧/ دار فلسطين للثقافة والاعلام والفنون دمشق/ ١٩٨٨.

(٧) يوسف الخطيب/ ديوان «رأيت الله في غزة» /ص٩٠/ دار فلسطين للثقافة والاعلام والفنون / دمشق/١٩٨٨.

(٨): المصدر السابق (ص٥٧).

(٩): المصدر السابق (ص٣١).

(١٠): المصدر السابق (ص٣١).

(١١): المصدر السابق (ص٤٧).

(١٢): المصدر السابق (ص٦٦).

(١٣): يوسف الخطيب/ ديوان «واحة الجحيم» /ص٣٩/دار الطليعة/ بيروت /١٩٦٤/.

(١٤): المصدر السابق/ ص١٦٧/.

(١٥): يوسف الخطيب/ ديوان «بالشام أهلي والهوى بغداد»/دار فلسطين/ دمشق/١٩٨٨/ص٢١/.

(١٦): المصدر السابق (ص٢٤).

(١٧): يوسف الخطيب (ديوان عائدون) دار الآداب/ بيروت/١٩٥٩/ ص٦٨-٦٩/.

(١٧) يوسف الخطيب (ديوان عائدون) دار الآداب/ بيروت/١٩٥٩/ ص٦٨-٦٩/.

شعوبية حركة الزنج

أحمد شوحان ❖

تعتبر حركة الزنج من أوائل الحركات العسكرية الانقلابية التي انبثقت من الأرض العربية مستعملة العنف سلاحًا للوصول إلى السلطة. وقد قامت هذه الحركة الدموية في الأرض العربية وعلى مقربة من عاصمة الخلافة العباسية للإجهاز عليها وقلب نظام الحكم إلى شعوبي حاقد بأيدي أفارقة لاينتمون للعروبة جنسًا، ولا للعربية لسانًا.

(❖) أحمد شوحان: باحث من سورية، عضو اتحاد الكتاب العرب، عضو جمعية الدراسات والبحوث. من أعماله: «أعلام الفرات».

ومن أهم أسباب قيام هذه الحركة هو الثراء الفاحش في المجتمع العراقي، حيث استطاع التجار وذوو النفوذ جمع الثروات الطائلة واستقدام الخدم والعبيد للعمل في مشاريعهم الضخمة، وتجاراتهم الواسعة كتجفيف المستنقعات، واستخراج الأملاح، والعمل في الفلاحة والأعمال الشاقة في المشاريع الكبيرة، مما جعل هؤلاء العبيد ينظرون إلى أسيادهم نظرة الحسد والحقد على ماينعمون به من نعمة وبحبوحة عيش رغيد، وكانوا بعيدين عن أهلهم وأوطانهم، وأكثرهم جاؤوا شباباً عزاباً، لايزوّجهم أحد لسواد بشرتهم، وعبوديتهم (فصاروا جماعات، بعضها يتألف من خمسة آلاف شخص، ويصل العدد إلى خمسة عشر ألفاً يجتمع هؤلاء، ويبكون أمرهم ويندبون حظهم، دون أن يسمع إليهم أحد)[(١)].

وحيث أن منطقة الأهوار منطقة تغمرها المياه وفيها الملح فقد راح التجار العراقيون يستوردون العبيد من منطقتي الصومال والحبشة بأسعار رخيصة، وذلك لتجفيف هذه المستنقعات لقاء عمولة يدفعونها لهم، وكانت أجورهم رخيصة بالنسبة لأجور العرب المقيمين في تلك المناطق، شأنهم في ذلك شأن الإمارات والسلطنات العربية الآن التي تستورد العمالة الأجنبية والعربية بأبخس الأثمان.

أيحق لهؤلاء العمال الأجانب أن يثوروا لنهب ثروات الإمارات العربية وقلب أنظمة الحكم والسيطرة على السلطة فيها، مهما كانت أنظمة هذه الإمارات هشة أو ضعيفة، أو تشوبها الأخطاء؟!!!.

إن معظم هذه العمالة في دويلات الخليج العربي لاتنطق بلسان العرب، أو تدين بدينهم، أو تنتسب إلى جنسهم.

قائد الزنج... نسبه وتحركاته

يقول الدكتور حسن ابراهيم حسن: (قاد هؤلاء الزنوج رجل فارسي يسمى علي ابن محمد من أهالي الطالقان، ادعى أنه من ولد علي زين العابدين بن الحسين بن علي)[(٢)] وقد اضطربت روايات المؤرخين في كنيته ونسبه فلم يتفقوا إلا على اسمه واسم أبيه.

وادعى علي بن محمد أنه عربي من قبيلة عبد القيس التي هاجرت إلى خراسان ويشير إلى أعجميته الحصري في كتابه زهر الآداب. فيقول: (علي بن محمد

(١) - تاريخ عصر الخلافة العباسية (ص١٢٢).
(٢) -تاريخ الإسلام السياسي (٢١٦/٣).

ابن عبد الرحمن ابن رُحيب، ورحيب بن رجل من العـــجم من أهل ورزنين[3] من ضياع الري[4].

وقد اصطنع لنفسه نسبًا يعود به إلى آل بيت النبي صلى الله عليـــه وسلم ليسيطر عليهم ويقودهم إلى مايريد.

قدم من فارس تاركًا بلدته الصغيرة (ورزنين) ونزل العراق، واتصل مع أناس من حاشية الخليفة المنتصر من الخدم وأخوال بني العباس، فكان يقتات بفضل عطاياهم وكـان منهم مـعـاشـه، واتصل بقـوم من أصحاب السلطان وكتّاب الدولة يغدق عليهم أشعار المديح، ويستمنحهم بها.

يذكر ابن طباطبا عن سوء حاله قبل أن يعلن ثورته فيقول: (كان في مبدأ حاله فقيرًا فركبه بحبل، فاتفقت له حروب وغزوات نصر فيها، فأثرى بسببها وعظم حاله ونَهْبُه)[5].

ثم أخـــذ ينشــر فكره بين هـؤلاء العـمـال الفـقـراء ليـقـوم بهم على هدم الخلافة العباسية، وأخذ يرغّبهم في الثورة ليأكلوا سمنًا وعسلاً كغيرهم من ذوي الثراء بدلاً مما كانوا يعانونه من شظف العيش، وسوء الحال، فقد (كانوا يقتاتون بقليل من الدقيق والتمـر والسويق، مما جـعلهم إزاء هذه الحـالة الاقـتـصـادية والإجتماعية السيئة على أتم الاستعداد للخروج على ولاة الأمر فيهم[6].

بل أخـذ يكذب عليهم ويقـول لهم: (لقد عُرضت عليَّ النبوّة فخفت ألا أقوم بأعبائها، فلم أقبلها)[7].

وكـأن النبـوّة تُعـــرض للموافقة أو الرفض فيما يزعم؟!!

يقـول ابن العـمـــاد الحنبلي عنـــه: (لم يثبتوا نسبه... والتف إليه كل صاحب فتنة.. وامتدت أيامه إلى أن قُتل إلى غير رحمة الله سنة سبعين ومائتين)[8].

واتخذ لنفسه منبرًا كان يخاطب منه

(3) – ورد ذكرها في زهر الآداب (ورتين) والتصحيح من معجم البلدان (٢٧١/٥) حيث قال عنها ياقوت: ورزنين: من أعيان قرى الري كالمدينة، وكذا اسمها في الكامل في التاريخ (٢٠٦/٧).

(4) – زهر الآداب (٢٩٨/١).

(5) – الفخري (ص٢٥٠).

(6) – تاريخ الإسلام السياسي (٢١٦/٣) عن دراسات في العصور العباسية المتأخرة للدوري (ص٦٧ – ٧٧).

(7)– البداية والنهاية (٣٠/١١) وتاريخ الطبري (٤٩٩/٩).

(8) – تاريخ الخلفاء (ص٣٦٢) وتاريخ ابن خلدون (١٨/٤).

جنوده، فيسب من فوق هذا المنبر عثمان وعليًا ومعاوية وطلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم(٩).

وراح يحث الزنوج على التمرد على سادتهم الذين جلبوهم للعمل، ويَعِدُهم أنه سيحررهم من الرق، ويرفع مستواهم المادي فيكونون كبقية الأغنياء، ثم يوصلهم إلى السلطة والحكم فيكونون من ذوي الثراء والسلطان والجاه.

وأخذ قائدهم علي بن محمد يطوف البلاد يحرض الناس على الخليفة في بغداد، فترك كثير من العبيد مواليهم وتبعوا مابشّرهم به، ولحقوا بجماعته في الأهوار، وهي المستنقعات الممتدة بين البصرة وواسط (واستمال قلوبهم، حتى إنهم تركوا مواليهم وانضموا إليه، فعظم شأنه، وقويت شوكته، ولقيت دعوته قبولاً بين أهالي هجر والبحرين والعراق(١٠). وشعر موالي العبيد أن عبيدهم قد نفروا منهم والتحقوا بقائد الحركة، فذهبوا إليه، ودفعوا له خمسة دنانير عن كل عبد يعيده إليهم، لكن علي بن محمد بطح أصحاب الأعمال (موالي الزنج) (وأمر كل من عنده من العبيد فضربوا مواليهم أو وكيلهم، كل سيد خمسمائة سوط، ثم أطلقهم فمضوا إلى البصرة(١١).

وراح قائد الزنج يقود حملات زنوجه إلى القرى القريبة من البصرة فتنهب البيوت، وتحرقها، ثم استوقف قافلة حجاج ذاهبة إلى مكة، فأخذ منهم ماشاء وأدخل الرعب في نفوسهم، وجمع رؤوس المقتولين من الأبرياء في صناديق جاء بها إلى البصرة، فأدخل الرعب في قلوب أهل البصرة، ولم يتجرؤوا على القيام عليه، حتى اجتمع معه خلق كثير شكّل بهم جيشًا كبيرًا، كتب على راياته الآية الكريمة: {إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم....}(١٢) وهي الآية التي اتخذها الخوارج والأزارقة شعارًا لهم(١٣).

وبنى حصونه المنيعة داخل الأدغال وفي المستنقعات ووضع قريبًا منها وعلى الطرق المؤدية لها كمائن من جنوده السود، الذين يضربون مقدمات ومؤخّرات الجيش النظامي، وينسحبون إلى أماكن أخرى.

(٩) - تاريخ الخلفاء (ص٣٦٣) وتاريخ ابن خلدون (١٨/٤).
(١٠) - تاريخ الإسلام السياسي (٢١٧/٣).
(١١) - الكامل في التاريخ (٢٠٩/٧).
(١٢) - الآية ١١١ من سورة التوبة.
(١٣) - تاريخ عصر الخلافة العباسية (ص١٣٣).

وكانت دعوته التي ينادي بها بين اتباعه تنحصر في هذه الأمور:

١- تحريرهم من الرق الذي لحقهم بسبب الاختطاف والبيع للعمل في أراضي غيرهم.

٢- العمل على رفع مستواهم المعيشي من حيث المأكل والملبس والمسكن كغيرهم من أثرياء العراق.

٣- يجعلهم كأصحاب الأرض يمتلكون العبيد والخدم بعد رفع المستوى المعيشي.

٤- امتلاك زمام أنفسهم، ومن ثم الوصول إلى السلطة والحكم.

وراح هذا القائد يجتمع بهم سرّاً وعلنًا، ويجبرهم أنه لايشترط في الخلافة أن تكون محصورة في العرب، وأن المناصب الرفيعة يجب أن ينالها الأفارقة كما وصل إليها الأتراك والبويهيون وغيرهم من غير العرب.

لقد بدأت في ذلك ضالتهم المنشودة، وساروا خلفه بجد وهمة عالية لتحقيق الأهداف التي رسمها لهم، وكان ذلك سنة (٢٥٤هـ).

لقد بدأت تحركات علي بن محمد وأصحابه (يوم الأربعاء لأربع بقين من رمضان سنة خمس وخمسين ومئتين، وكان قتله في يوم السبت لليلتين خلتا من صفر سنة سبعين ومائتين فتكون فتنته قد دامت أربعة عشر عاماً وأربعة شهور وستة أيام)[١٤] على حد قول المؤرخين.

عاثوا خلالها في المدن التالية البصرة، والبحرين، وخوزستان، والقادسية، وواسط، والأُبلَّة، وعبّادان، والنعمانية، وجرجرايا، ورامَهُرمُز، والأهوار التي كانت مليئة بالمستنقعات والتي كانوا يعملون بها عمالاً، ثم امتد نفوذهم ورعبهم إلى عدد من البلدان الأخرى ووصلوا إلى مشارف بغداد.

وقد أحرقوا أسواق هذه المدن، وسبوا رجالها ونساءها، وعاثوا فيها فساداً، لايرعوون إلى خُلُق حسن، أو دين رادع.

لقد فتح للزنج باب استباحة الدماء والأعراض والممتلكات إلى أقصى مداه، فاعتمدوا في حركتهم على الفوضى والضعف والوهن الذي أصاب الدولة العباسية، التي تسلطت إلى قصور الخلفاء من الأعاجم، ولم يعد الخليفة يملك من الخلافة أكثر من الاسم، حتى إن أحد شعراء ذلك العصر وصف عصره والخليفة ببيتين من الشعر:

خليفة في قفص
بين وصيف[١٥] وبُغا
يقول ما قالا له
كما يقول الببغا

(١٤) - الفتنة السوداء (ص١٣) والكامل (٤٠٥/٧) وتاريخ ابن خلدون (٣٢٨/٣).

(١٥) -صالح بن وصيف ومحمد بن بغا قائدان عسكريان من الأتراك الذين كانت لهم الصولة والحل والعقد في الدولة العباسية.

بل نرى الخليفة (المعتمد) يتحدث عن مدى نفوذه وقد أفلتت الأمور من يده فلم يعد يسيطر على دفة الحكم، وقد قامت ثورة الزنج في عصره فيقول:

أليس من العجائب أن مثلي

يرى ماقلّ ممتنعاً عليه

وتؤخذ باسمه الدنيا جميعاً

ومامن ذاك شيءٌ في يديه

إليه تُحمّلُ الأموال طرًّا

ويُمنع بعضَ مايُجبى(١٦) إليه

لقد قامت ثورات كثيرة تريد القضاء على الخلافة العباسية منها: الثورات في الجزيرة الفراتية، وقلب الجزيرة العربية، وأفعال ابن طولون في مصر وحركة يعقوب الصفّار في سجستان، والحركات الباطنية المتعددة التي لبست لباس الزهد والتصوف أحياناً، وحركات القرامطة والبرامكة والبويهيين، وتسلل الأتراك والفرس إلى جسم الدولة العباسية في بغداد، كل ذلك كان هدفهم منه أن تُهدم الخلافة ويصلوا إلى الحكم، ولو على جماجم العرب الذين نشروا الإسلام واللغة العربية خارج الوطن العربي.

ومعظم هذه الحركات استباحت الدماء فسالت أنهارًا في بقاع كثيرة، عجز الروم أن يقتلوا بعضها، بل عجز أعداء الإسلام أن يُريقوا جزءًا منها في ساحات القتال.

ويوم كانت الدولة قوية كتب نقفور ملك الروم إلى هارون الرشيد يطلب منه الجزية التي أخذها المسلمون من الروم عن السنوات التي حكمت فيها المرأة التي سبقته، فلما قرأ الرشيد رسالة نقفور غضب غضبًا شديدًا وكتب على ظهر رسالته:

بسم الله الرحمن الرحيم

من هارون أمير المؤمنين إلى نقفور كلب الروم، قد قرأت كتابك ياابن الكافرة، والجواب ماتراه لاماتسمعه(١٧).

وسار يقود جيشًا قويًا ووصل إلى حصن هرقلة فاقتحمه وهدّمه وهرب نقفور وجيشه إلى بلاد الروم.

ولو قام الزنج أو غيرهم بمثل هذه الحركات في زمن الخلفاء الأقوياء من أمثال أبي جعفر المنصور والمهدي وهارون الرشيد لقضي عليها قبل أن تريق قطرة دم واحدة. ولكنها قامت في زمن خلفاء ضعفاء، وفي فترات تمزيق تجتاح الأمة من

(١٦) – تاريخ الخلفاء (ص٣٦٦).

(١٧) – تاريخ الخلفاء (ص٢٧٢).

أطرافها وداخلها .ومما زاد في قيام هؤلاء بحركتهم أنهم كانوا ينظرون إلى الغنى والثراء لدى العرب وما يتمتعون به من بذخ ورفاهية، وينظرون إلى أحوالهم التعسة حيث يقتاتون بالقليل من الدقيق والتمر والسويق، ويتمنون أن ينالوا مايناله أهل البلاد، مع أنهم في بلادهم وقبل قدومهم إلى الأهوار لم ينالوا جزءًا مما هم عليه من الطعام والشراب.

كما أن عملهم في مستنقعات وأشجار وقصب جعلهم في شبه مأمن من جيش الدولة الذي يعجز عن الإطاحة بهم والقضاء عليهم سريعًا، لأن الجيش النظامي قد تدرب على القتال في جبهات القتال المفتوحة وأمام جيوش نظامية معادية. ولذلك استعملوا أسلوب الكرّ والفر، فهم يهجمون هجمات مباغتة للمدن والقرى فينهبون ويقتلون وذلك في غياب الجيش الذي ترسله الدولة لقتالهم، ولذلك استمروا عدة سنوات يقلقون الدولة العباسية.

وقد امتازت حركة الزنج بالجهل والقوة العضلية، فهم مقاتلون أشداء، وجهلة لا يحسنون القراءة والكتابة؛ فضلاً عن تعلم العلوم والمعارف. ولذلك استطاع قائدهم علي بن محمد أن يثير هممهم للثورة، ويقودهم إلى الموت من أجل الثراء الموهوم.

لقد طرح بعض المتياسرين في الفكر السياسي أن ماقامت به حركة الزنج هو (فكرة شيوعية اشتراكية).

ونحن نتساءل: هل الشيوعية أو الاشتراكية في القتل والنهب وتخريب المدن؟!!

وقد فنّد هذه الدعوة الدكتور يوسف العش رحمه الله في كتابه (تاريخ عصر الخلافة العباسية) حيث قال: (ليس في دعوة صاحب الزنج أية فكرة شيوعية اشتراكية. فالتحرير ليس فكرة شيوعية محضة بل هو فكرة عامة، والأموال لم تكن تقسم بينهم على طريقة الإشتراكية. فلكل ماله؛ وإن الرق موجود في هذه الدعوة ومشروع، وماأكثر الأرقاء الذين وقعوا في قبضة الزنج، حتى كان الزنجي الواحد يمتلك عشرات النساء العربيات...)(١٨).

ثم يعدد الدكتور العش مساوئ هذا الداعية الأحمر فيقول: (ولم يتشيع صاحب الزنج بالرغم من أنه انتسب إلى زيد بن علي، فمبدؤه مبدأ الخوارج والأزارقة، وقد اشتط به الأمر فادّعى النبوة، وادعى معرفة الغيب، وانتحل الوحي والمقدرة على ما ليس لغيره من الناس)(١٩).

(وقد أدخل الزنج الفزع والرعب في قلوب كثير من أهالي البلاد الإسلامية،

(١٨) – تاريخ عصر الخلافة العباسية (ص١٢٣).
(١٩) – تاريخ عصر الخلافة العباسية (ص١٢٢).

فاستولوا على البصرة سنة /٢٥٧هـ/ وذبحوا كثيراً من أهلها، وخربوا مسجدها العظيم، وأشعلوا النار في المدينة، وأصبحوا قاب قوسين أو أدنى من حاضرة الخلافة[٢٠].

ويصف الإمام الذهبي أحوال الناس في مدينة واسط - وقد استبيحت مراراً - حين دخلوها سنة /٢٦٤هـ/ فيقول: (أغارت الزنج على واسط، وهجّ أهلها حفاة عراة، ونُهبت ديارهم وأحرقت، فسار لحربهم الموفق)[٢١].

وفي سنة /٢٦٦هـ/ (استولى الزنج على مدينة رامهرمز (بنواحي خوزستان) فاستباحوها قتلاً وسبياً)[٢٢].

ولم يتردد أعوان صاحب الزنج من نهب كسوة الكعبة فقد ذكر الطبري في أحداث سنة /٢٦٦هـ/ فقال: (وفيها وثبت الأعراب على كسوة الكعبة فانتهبوها وصار بعضها إلى صاحب الزنج، وأصاب الحاجَّ فيها شدة شديدة)[٢٣].

وفي سنة /٢٦٧هـ/ (دخلت الزنج مدينة واسط فاستباحوها وأحرقوها)[٢٤].

نهاية ثورة الزنج

قرر الخليفة الموفق أن يقضي على حركة الزنج نهائيّاً لأن أمرها استفحل فمدوا نفوذهم في أكثر من منطقة ومدينة، وأنه إذا ماتركهم فربما وصلوا بغداد.

ورأى أن يتبع أساليب يقهر بها خصومه الزنج في هذه الرقعة الكثيرة الماء والأشجار، فاتبع الأساليب التالية:

١- جعل مراكز الإمداد والتموين في أماكن قريبة منها لتقديم الطعام للجيش.

٢- جعل الجيش يتمركز في هذه المنطقة فيتدرب على القتال في مثل هذه الطبيعة القاسية.

٣- راح يناوش الزنج شيئاً فشيئاً ليشلّ حركتهم.

٤- اتخذ السفن الصغيرة لنقل المواد التموينية والجنود والأسلحة لجنوده الكامنين داخل هذه الأهوار الكثيفة الأشجار. وقد قامت عدة معارك بين الطرفين في السفن التي أعدّها الخليفة الموفق وقادة الزنج وهم علي بن أبان، وسليمان بن جامع، وسليمان بن موسى

(٢٠) - تاريخ الإسلام السياسي.
(٢١) - العبر (٣٧٨/١).
(٢٢) - العبر (٣٨١/١) وشذرات الذهب (٢٨٤/٢).
(٢٣) - تاريخ الطبري (٥٥٣/٩).
(٢٤) - العبر (٣٨٢/١) وشذرات الذهب (٢٨٦/٢).

الشعراني. فخسر الزنج الكثير من جنودهم وسفنهم المسماة بـ (السُمَّاريات) وغرق منهم عدد كبير عدا القتلى والأسرى. وكانت الحرب المائية غريبة بالنسبة للزنج في هذه المنطقة التي كانوا يتحصّنون بها.

٥- راح يعفو عن الأسرى الذين يقعون في قبضة الجيش، الذي أكرمهم أحسن إكرام مما دعا الكثير من الزنج يتركون صاحبهم وينضمون لجيش الخليفة طائعين.

وقد دامت هذه الحرب سنوات، ودارت فيها معارك كثيرة كان الزنج إذا خرجوا من معركة قطعوا رؤوس جنودهم وجاؤوا بها يحملونها بأفواههم ثم يلقونها أمام قائدهم علي بن محمد أو من ينوب عنه.

وفي سنة /٢٦٧هـ/ وجه الخليفة ولده أبا العباس في عشرة آلاف فارس وراجل فتقدموا إلى المدينة التي سمّاها زعيم الزنج (المنيعة) فاقتحموها وهرب الزنوج، وقد اعتقوا من النساء المسلمات اللاتي وقعن أسيرات ومختطفات في أيدي الزنج أكثر من خمسة آلاف امرأة أعادوهن إلى أهلهن وخمسة آلاف أسير. ثم هدم مدينة الزنج وخنادقها، وعفا عن المنهزمين من الزنج، ثم أرسل كتاباً إلى زعيمهم يرغّبه بالأمان إن تاب عن نهبه وسلبه وقتله الأبرياء واستباحة المحرمات.

لكن زعيم الزنج رفض ذلك وولى مدبراً يتوعد الخليفة والتجأ إلى الجانب الشرقي من نهر أبي الخصيب، فأمر الخليفة قواده أن يحرقوا سفن الزنج ويغرقوها، ففعلوا، وقتل جنود الموفق من الزنج مالا يحصى، وأحرق الجنود أسواق مدينة قائد الزنج وبيوتها وقصورها، وفكّ أسر النساء الأسيرات في سجون الزنج وأعادهم إلى مدينة الموفقية.

وشعر انكلاي ابن قائد الزنج أن نهايتهم قد حانت فأرسل إلى الموفق يطلب منه الأمان، فأعطاه إياه، وراح قائد الزنج يقود بقايا جيشه بعد أن استسلم ولده أنكلاي للخليفة، ثم أعد الموفق جيشه خير إعداد ثم أمره أن يلتحم بالزنج في حرب فاصلة، ودارت معركة حامية الوطيس، صمد فيها الزنج صموداً عجيباً، واستطاع جيش الموفق أن ينتصر نصراً مؤزراً، وأمر الموفق قواده أن يحرقوا بيادر القمح التي يتقوت منها الزنج وأن تلقى رؤوس قتلاهم بالمنجنيقات إلى داخل مدينتهم فأكلوا لحوم الموتى والكلاب، ومرت سنة لم يأكلوا الخبز فيها وشعر قائدهم بالضعف والخور فهرب فلحقوا به وقتلوه وحملوا رأسه إلى بغداد، وأسر جنود الموفق أعداداً كبيرة من الزنج، أمرَ الموفق بضرب أعناقهم.

وقد أقيمت احتفالات ومهرجانات ضخمة بعد القضاء على حركة الزنج،

وعمّت الزينات شوارع وأسواق بغداد فرحًا، وجاء الجنود المنتصرون يحملون رأس زعيم الزنج على رمح يطوفون به شوارع بغداد(٢٥).

وقد أكثر الشعراء من وصف مخازيهم وجرائمهم، ووصفوا في قصائدهم انتصارات الخليفة الموفق عليهم والقضاء على هذه الحركة الدموية التي أقلقت الخلافة العباسية زهاء خمسة عشر عامًا.

وعلى الباحث أن يرجع إلى كتابات المؤرخين لا أن يحكّم هواه ويتخذ من الباطل حقًا فيكذب ويكذب لعل الكذب يصبح حقيقة بعد قرون.

فقد كتب ابن الأثير الجزري عنهم أكثر من مائتي صفحة في تاريخه(٢٦).

ابن الرومي وثورة الزنج

لقد عاصر ابن الرومي أحداث ثورة الزنج الدامية، ورأى بأم عينيه ما فعلوه بالبصرة من قتل الأبرياء وإحراق المدينة، وهدم المساجد، واستباحة المحرمات، ومع أن ابن الرومي كان سكّيرًا ماجنًا لايتردد عن فعل القبائح والرذائل إلا أن نفسه الأبية أبت أن يبقى صامتًا أمام مجريات أمور تريد تخريب البلاد وقتل العباد، فكتب قصيدته الرائعة التي وصف بها المدينة المفجوعة، والتي أصبحت مثلاً يتناقله الناس فيما بعد فيقولون عند كل أمر كبير: (خربت البصرة) راح يصفها وصفًا دقيقًا: بلغت القصيدة أكثر من ثمانين بيتًا يقولون فيها:

ذاد عن مقلتي لذيذ المنام
شغلُها عنه بالدموع السّجام
أيُّ يوم بعد ماحلّ بالبصـ
ـرة، ماحلّ من هنات عظام
أيُّ نوم بعد ماانتهك الزنـ
ـج جهارًا محارم الإسلام
بينما أهلها بأحسن حال
إذ رماهم عبيدهم باصطلام
دخلوها كأنهم قطع الليـ
ـل إذا راح مدلهمَّ الظلام
كم رضيع- هناك- قد فطموه
بشبا السيف قبل حين الفطام
كم فتاة بخاتم الله بكر
فضحوها جهرًا بغير اكتتام
كم فتاة مصونة قد سبوها
بارزاً وجهُها بغير لثام

(٢٥) - الفخري في الآداب السلطانية (ص٢٥١) وتاريخ الإسلام للذهبي حوادث سنة (٢٦٧-٢٦٨هـ).
(٢٦) - الكامل في التاريخ (٧/٢٠٥- ٤٠٦).

ما تذكرتُ ماأتى الزَّنج إلا
أضرم القلب أيّما إضرام
أين تلك القصور والدُّور فيها
أين ذاك البُنيان ذو الإحكام
بُدِّلت تلكُمُ القصور تلالاً
من رماد ومن تراب ركام

ثم يخاطب ابن الرومي شوارع المدينة وقصورها ومساجدها فلا تتكلم لأنها أصبحت ركامًا، بل أصبحت أثرًا بعد عين، فيقول:

أمتي!!! أين كنتُمُ إذ دعتني
حُرَّةٌ من كرائم الأقوام؟
صرخت «يامُحمَّداه» فهلاَّ
قام فيها رُعاة حقي مقامي
انفروا أيها الكرام خفافًا
وثقالاً إلى «العبيد» الطُّغام
إن قعدتُم عن اللعين فأنتم
شركاء اللعين في الآثام

مراجع حركة الزنج

١- البداية والنهاية: ابن كثير.
٢- تاريخ الإسلام السياسي: د. حسن ابراهيم حسن- دار الجيل- بيروت طبعة ١٤- ١٤١٦هـ ١٩٩٦م.
٣- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: الذهبي تحقيق د. عمر عبد السلام التدمري- دار الكتاب العربي- بيروت- طبعة أولى- ١٩٩٢.
٤- تاريخ ابن خلدون: دار إحياء التراث العربي- بيروت- ١٣١٩هـ ١٩٧١م.
٥- تاريخ الخلفاء: السيوطي- دار القلم العربي- حلب- طبعة أولى- ١٤١١هـ- ١٩٩١م.
٦- تاريخ الأمم والملوك (تاريخ الطبري): تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم- دار سويدان- بيروت
٧- تاريخ عصر الخلافة العباسية: د. يوسف العش. ط أولى- ١٩٨٢ وإعادة ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.
٨- ثورة الزنج: د. محمد عمارة- دار الوحدة- بيروت (بلا تاريخ).
٩- ثورة الزنج وقائدها علي ابن محمد: دار الفارابي - ١٩٩١- بيروت.
١٠- زهر الآداب وثمر الألباب، الحصري القيرواني - تحقيق زكي مبارك ومحيي الدين عبد الحميد- طبعة ثالثة- المكتبة التجارية- ١٩٥٣- القاهرة.

١١- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ابن العماد الحنبلي- تحقيق محمود الأرناؤوط- دار ابن كثير- طبعة أولى- ١٤٠٨هـ- ١٩٧٩م.

١٢- العبر في خبر من غبر: الذهبي- تحقيق أبو هاجر محمد بسيوني- دار الكتب العلمية- بيروت.

١٣- الفتنة السوداء (أو ثورة الزنج): محمد عثمان جمال- دار السلام- طبعة ثانية ١٩٨٤- القاهرة.

١٤- الفخري في الآداب السلطانية: محمد بن طباطبا- دار صادر- بيروت.

١٥- الكامل في التاريخ: ابن الأثير الجزري- دار صادر- بيروت.

١٦- معجم البلدان: ياقوت الحموي- دار صادر- بيروت.

١٧- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن: محمد فؤاد عبد الباقي- دار الفكر - بيروت- طبعة رابعة ١٩٩٧.

نافذة على الوطن العربي

عبد الرحمن الحلبي ❖

أفكار علمية

أ- مستقبل الطبّ النّسائي

ربّما في العقود الأولى من القرن العشرين كان الحمل والإنجاب يُعدّ في أهم الأسباب المؤدّية للوفاة بين النّساء. بعد ذلك ظهرت معطيات لافتة جداً في مجال الطّب بعامّة والنّسائي منه بخاصّة.

فـ «المناظير» تطوّرٌ مهم غيّر وجهَ الجراحة. والموجات فوق الصّوتيّة تطوّرٌ مهم في تغيير أوجه مفاهيم وأساليب وأهداف رعاية الحمل. ومساعدة الإخصاب أو أطفال الأنابيب تطوّرٌ آخر كبير. ثم كشف أسرار المنظومة الهرمونية التي تتحكم في خصوبة المرأة تطوّرٌ جذري.

والحديث عن التطوّر في طبّ النسّاء والتّوليد يقود إلى عشرات الإنجازات غير المسبوقة الّتي ساهمت، في الآن ذاته، في ظهور تخصّصات جديدة لم تكن معروفة من قبل، وساعدت على توفير المعرفة العلمية التي قادت إلى تطبيقات مذهلة حقًا على نطاق العالم أجمع؛ فمن خلال الطّب النسّائي والتوليد وتقنيات مساعدة الإخصاب، خرجت تقنية «الاستنساخ» التي استعانت كذلك بالمعلومات التي وفرها علم الوراثة وهندسة الجينات الوراثيّة.

وفي الواقع لم يكن الأطبّاء، يعرفون شيئًا ذا قيمة بالغة عن تسمّم الحمل وطرق التعامل معه، ولا عن تأثيرات ارتفاع ضغط الدم أثناء الحمل على كلّ من الأم والجنين. ولا عن أسباب وأنواع الإجهاض. وإذا كانت جميع التخصصات الطبيّة حقّقت تقدّماً ملحوظاً خلال القرن الماضي، فإن تخصّص أمراض النّساء والتوليد بشكل خاص يدين بوجوده وظهوره لأوّل مرّة إلى البدايات الأولى للقرن العشرين: فهو ابن القرن المذكور الّذي مضى، وأمل القرن الحادي والعشرين الرّاهن.

الأستاذ د. (محمد خليل وفا) أستاذ أمراض النّساء والتّوليد، واستشاري تقنيّات مساعدة الإخصاب- أطفال الأنابيب- وعلاج العقم النسّائي في أبو ظبي في الإمارات العربية المتّحدة، يقدّم شهادته على عصر التقدّم الطبي (1)، ويطرح رؤيته عن آفاق واتّجاهات طب المستقبل، فيخبرنا بأن تزايد الاهتمام بتشجيع السيّدات - بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية- على ولادة أطفالهن في المستشفيات وليس في البيوت على يد القابلات أو الدايات، وقد أسهم هذا التحوّل، إضافة إلى توفير أهم مقوّمات التطوّر في الطّب النّسائي، أسهم في توفير رعاية أفضل للأطفال حديثي الولادة خلال الساعات الأولى من ولادتهم، ومن ثمّ تقليل الوفيات. كما أسهم في ظهور تخصّص طبّي آخر شديدالأهميّة، هو تخصّص العناية المركّزة للأطفال المبتسرين أو الخدّج أو ناقصي النمو. وهو التخصص الذي شهد تطوّرات متلاحقة ومهمة خلال العقدين الأخيرين، حتى أصبح في الإمكان العناية بالأطفال المولودين بعد /22/ أسبوعًا فقط من الحمل؛ ومن المتوقّع أن يشهد هذا التخصّص المزيد من التقدّم خلال السّنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين الرّاهن، حيث من المتوقّع أن تتحوّل الحضّانات التقليديّة التي نشاهدها في أقسام العناية المركّزة للأطفال حديثي الولادة إلى مايشبه الرّحم الصّناعي، بحيث يوضع الطّفل غير مكتمل النّمو فيما يشبه البالون المحتوي على سائل هلامي القوام، مما يوفّر بيئة أقرب ماتكون إلى البيئة الطبيعيّة لنموّ الجنين، مع توصيل الأوردة والشّرايين في الحبل السرّي بجهاز خاص

يسمح بالتّغذية والإمداد بالأوكسجين. وقد بدأ التفكير في إيجاد الرحم البديل بشكل أساسي لمواجهة مشكلة أظهرها الاستخدام المتزايد لتقنيات مساعدة الإخصاب الصّناعي، المعرفة بـ «أطفال الأنابيب».

فبعد نجاح الحقن المجهري العميق للبويضات المأخوذة من الزّوجة بالحيوانات المنويّة المأخوذة من الزّوج أصبح ينتج عن كل محاولة عدد كبير من البويضات المخصّبة يصل إلى عشر بويضات وربما أكثر.

ولضمان حدوث حمل يلجأ أطباء «مساعدة الإخصاب» إلى إعادة عدّة بويضات مخصبة إلى رحم الزوجة، مما أدى إلى شيوع حالات الحمل متعدّد التّوائم، ومن ثمّ تكرار حدوث الولادة المبكرة لأطفال مبتسرين أو ناقصي النمو. ومع تطور أساليب الرّعاية المركّزة غدا بالإمكان إنقاذ حياة الأطفال الّذين يولدون قبل الموعد، أي قبل أقل من ستة أشهر، وذلك بوضعهم في حاضنات العناية المركّزة.

لكن بقاء الأطفال في الحاضنة لفترة طويلة يعرّضهم لاحتمالات الإصابة بمضاعفات خطيرة، منها مثلاً: احتمال التعرّض للتخلّف العقلي، أو لمشكلات عصبيّة مؤثّرة . الأمر الذي جعلهم يتّجهون بتفكيرهم إلى محاولة تطوير ما يمكن أن يسمى بـ «الرحم الصناعي» ليحلّ محلّ الحاضنة.

وقد استأثرت هذه المحاولة باهتمام بعض مراكز البحوث في أماكن متعدّدة من العالم في وقت واحد، وقد نجحت المحاولة بصورة لافتة حين طوّر أحد العلماء في اليابان رحماً صناعياً من مادّة بلاستيكية خاصّة ليستقبل جنين ماعز غير مكتمل النمو، وقد أحاط الجنين بالسائل الأمينوسي، واستخدم غشاء خاصاً يسمح بمرور الأوكسجين ويمنع ثاني أكسيد الكربون إلى داخل الرحم الصناعي؛ ثم استخدم جهازًا خاصًا لتغذية الجنين وتزويده بالأوكسجين والغذاء عبر شرياني الحبل السرّي، وسحب ثاني أكسيد الكربون عبر وريد الحبل السرّي.

وعلى الرغم من أن الهدف المعلن لهذه المحاولة وأمثالها هو إيجاد حاضنة طبيعية لاكمال نموّ الجنين خارج الرحم في حالات الولادة المبكرة. إلاّ أن الدلائل تشير إلى توجّه العلماء لمحاولة إجراء تجارب على الحيوانات لاحتضان الجنين طوال مدة الحمل، منذ تخصيب البويضة حتى انتهاء الحمل، وذلك لمعاونة النسّاء اللائي يعانين من تشوّهات رحميّة خلقيّة أو مكتسبة تؤدّي إلى فقد القدرة على الحمل بشكل نهائي.

وفي وقت متزامن تجري محاولات أخرى لتطوير رحم صناعي ولكن بأسلوب آخر وتقنيات ومفاهيم مختلفة تماماً، كاستخدام مادة جديدة تعرف باسم

«هيدروجيل» أو «هلام هيدرو» ، وتتميّز بإمكانية التحكم في درجة سيولتها، لاستخدامها كبديل للسائل الأمينيوسي الذي يحيط بالجنين داخل الرحم.

أمّا المحاولة اللافتة لجديتها وأهميّتها العلميّة فهي الّتي يقوم بها العالم العربي الأصل أنطون عطا الله من معهد (ماساشوسيتس) للعلوم والتكنولوجيا الأمريكي، حيث يحاول هذا العالم تخليق رحم من خلايا بشريّة حيّة، لابلاستيكيّة كما تفعل المحاولات الأخرى؛ وهي تصبّ في الفكرة نفسها التي استخدمت في تخليق أذن بشريّة أنف بشري وحالب ومثانة، ويستخدم في ذلك نوعاً من الخلايا البشريّة تعرف باسم «الخلايا الجذعية» (سيتم سل)، وهي خلايا لاتنشط إلا في مراحل النموّ الجنيني.

قام عطا الله بوضع هذه الخلايا في محلول خاصّ، وعمل على تنشيط هذه الخلايا كهربائيّاً لتنمو على ما يشبه السقالات المستخدمة في البناء، ليتكوّن منها رحم.

تهدف هذه المحاولة إلى تشكيل رحم يمكن زرعه في المرأة التي تتعرض لاستئصال الرحم لهذا السبب أو ذاك، أو التي تعاني من تشوّهات رحميّة تجعلها غير قادرة على الحمل. واللافت أن الدلائل كافّة تؤكّد اقتراب العلماء من الوصول إلى تحقيق ما يسعون إليه في هذا المضمار.

هذا وقد شهدت السّنوات القليلة الماضية من نهاية القرن العشرين واحدًا من أهم التطوّرات في مجال الطّب النّسائي، تجسّد في استخدام المناظير الجراحيّة النّسائيّة، حيث غدت الجراحات الكبرى تتم دونما شقّ جراحي، أو عبر ثقب صغير في جدار البطن، كجراحات معالجة الحمل خارج الرحم، أو استئصال التكيّسات المبيضيّة والتليّفات الرحمية؛ بل حتى معالجة بعض الأورام السرطانية والاستئصال الكامل للرحم. ثم أصبح في الإمكان- مثلاً- علاج سلس البول الذي يصيب قرابة ثلاثين بالمئة من النّساء غداة بلوغهنّ منتصف العقد الخامس من العمر، وذلك بعملية بسيطة لاتستغرق أكثر من /15/ دقيقة؛ وظهرت تقنية البالون الحراري لحرق بطانة الرحم النازفة في عملية لاتستغرق أكثر من ثماني دقائق.

لقد شهدت مشكلات العقم تحوّلاً ثورياً في التصدّي لها خلال القرن الماضي، وخاصة العقود الأربعة الأخيرة منه. وقد أمكن التغلب على معظمها. وما نظن أن القرن الراهن سيستكين لما تبقى من مشكلات.

ب- ترويض الخليّة المتوحشة

ربما كان من ضروب الخيال أن يطوّع العلم الخلايا السرطانية ويحوّلها إلى دواء فعال للانتصار على أمراض الدماغ

والنخاع الشوكي ليغدو الداء هو ذاته الدواء فيذكرنا بما قاله الشاعر العربي منذ قرون: «وداوني بالتي كانت هي الداء»!

فقد اتجهت الأنظار مؤخراً- وفقاً لمعطيات أخبار العلوم- إلى الخلايا العصبية السرطانية التي يعتقد العلماء أنها تقوم بعمل الخلايا الجذعية نفسها أو الخلايا الأم، بحيث يمكن استخدامها في عمليات الترميم والاصلاح للأنسجة التالفة.

وعلى طريقة «ربّ ضارة نافعة»، انطلق العلماء في تفكيرهم إلى خلايا الأورام السرطانية لاستخدامها في ترميم مواقع الضرر الذي يصيب الدماغ، فبالرغم من أن ذكر خلايا الأورام غير مستحب لأنه مرتبط دائماً بمرض السرطان، إلا أن هذه الخلايا السرطانية تشبه الخلايا الجذعية إلى حد كبير، فهي تفقد هويتها، وتنقسم بسرعة فائقة، ويمكن إجبارها على التحوّل إلى نوع آخر من الخلايا.

من هذه الحقيقة العلمية انطلق بعض العلماء في أبحاثهم. فقد أحدثوا في البداية أضراراً في الحبل الشوكي عند الجرذان في منطقة الرقبة، هذه أكثر أنواع أضرار الحبل الشوكي انتشاراً، وتؤدي إلى فقدان كلّي أو جزئيّ للحركة. ونتيجة لذلك فقدت الجرذان قدرتها على تحريك أحد أطرافها الأمامية.

بعد ذلك قام أحد العلماء بزرع خلايا سرطان الحبل الشوكي التي تم استنباطها في المختبر، فتحوّلت تلك الخلايا، بعد عام كامل، وبالتدريج إلى خلايا عصبية قامت بترميم المناطق المتضررة من الحبل الشوكي؛ وقد أُعلن عن هذا الاجراء من حيث أن نتائجه كانت إيجابية بدليل عدم وجود نمو غير طبيعي لهذه الخلايا وبدليل أن الجرذان تتحرك الآن بشكل أفضل، وإن كانت لمّا تزل بحاجة إلى تحاليل دقيقة لحركة الأطراف الأمامية. وها هي المعطيات العلميّة تشير إلى أنّه حالما يتم الانتهاء من الدّراسات الأوّليّة في هذا الموضوع فمن الممكن أن تبدأ التجارب السريريّة لاستخدام هذه الخلايا في علاج الأضرار التي تلحق بالنّخاع الشّوكي. وتؤكّد هذه الأخبار أن ذلك سيكون ممكنًا بحلول العام /2002/ أي بعد ستة أشهر من الآن، أو نحو ذلك. (2)

ومن الجدير بالذكر أيضًا هو عدم وجود أي معارضة لاستخدام الخلايا السّرطانية في العلاج من منطلق أخلاقي؛ إلا أن بعض الباحثين يرون أنّ استخدام الخلايا السّرطانية كبديل عن الخلايا الجذعية يلغي الحاجة إلى إجراء مزيد من الأبحاث على هذه الأخيرة. فكل طريقة تبدو واعدة ولكنها تُظهر فيما بعد نوعاً من الفشل في التجارب السريرية. ومع ذلك

يلح العلماء على الاستمرار في العمل على جميع الجهات. فجميع الأبحاث تستحق العناء مقابل أن يصبح الطب قادراً على تقديم المساعدة للمرضى المقعدين أو مرضى الزّهايمر.

❖ ❖ ❖

أفكار فنية

الفن التشكيلي في الكويت

الحركة التشكيلية في الكويت حديثة العهد بالقياس إلى مثيلاتها في الوطن العربي وفي العالم. مع ذلك استطاعت أن تبرز كحركة فنية «استمدّت هويتها من مكوّنات المجتمع الكويتي» حسب تعبير الباحث العربي الكويتي حميد خزعل (3)؛ هذا المجتمع الذي «أخذ بأساليب الحضارة الحديثة لكنه لم ينس عاداته وتقاليده وتراثه العربي الاسلامي».

فقد عاش الكويتي، بين البحر والصحراء، قصة كفاح طويلة ومليئة بمشاهد الصراع الإنساني مع الطبيعة وظروف الحياة الصعبة التي فرضتها عوامل المناخ والموقع. حيث كانت الكويت، حسب الباحث، عبارة عن ميناء عربي صغير نسبيًا يحتل مساحةً من الأرض تقدّر بثمانية ك.م مربّعة على رأس جوف خاصّ بها يعرف بخليج الكويت، الواقع في أقصى الشمال من الخليج العربي. ويحيط بالمدينة سور من الطين بني «لصدّ الغزاة»، وكانت منافذ هذا السور الأربعة تفضي بالمدينة إلى صحراء قاحلة مترامية الأطراف تحيط بها من كل جانب.

ولقد تكاتفت ظروف المناخ الصعبة وطبيعة الأرض الصحراوية ضد سكان الكويت، فدفعتهم إلى الاتجاه ناحية البحر للاشتغال بصيد اللؤلؤ والأسماك، وإلى التجارة التي كان عمادها صناعة السفن والقوارب. فأعطاهم ذلك خبرة بطرق التجارة البحرية «فتجاوزوا بهذه الخبرة البلدان المجاورة إلى شبه القارة الهندية وسواحل افريقيا»، كما أكسبتهم هذه المهنة ثروة مهنية ومادية وثقافية، وفتحت أذهانهم على الأساليب المعيشية والاجتماعية في هذه الأقطار، وهذا ما زاد في تقبلهم «بسرعة للأفكار الجديدة». ثمّ إنّ ظروف الصّحراء لم تقف عائقًا أمام ولوجها والإبحار بها «للاتصال بالدّول العربيّة المتاخمة لحدودها والاتّجاه معها والاستزادة مما فيها من علم ومعرفة».

ويشير الباحث إلى أن حبّ الماضي ظلّ يسيطر على عاطفة أبناء الكويت وفكرهم، إضافة إلى إخلاصهم لذلك الماضي. لهذا اتّجهت عواطف الفنّانين وأحاسيسهم إلى تسجيل مشاهد بيئتهم

المحليّة «في صياغات مليئة بالحبّ والإخلاص للماضي».

وحسب الباحث فإن الفنّان القدير (أيوب حسين) أكثرهم إخلاصًا وتمسّكًا بهذا الاتّجاه. فهو يسجّل بعفويّة وواقعيّة صادقة أشكال الحياة الاجتماعيّة وأساليبها، مسترشدًا بذاكرة واعية لكلّ الأنماط والممارسات اليومية للشّعب الكويتي في تلك الفترة قبل أن تمتد إليها يد التغيير بدخول تيّار الحضارة الحديثة مع تدفق النفط. فـ «السكيك الترابية - الحواري» والبيوت الطّينية وساحل البحر تشكّل نموذجاً للمحيط الذي يتحرّك فيه سكّان تلك المدينة البسيطة التي طبعت بساطتها على أسلوب حياتهم اليوميّة، وهو ما يتجلّى في حركة النّساء الرتيبة وهنّ يغسلن الثياب على ساحل البحر، بينما يهمّ بعضهنّ بالانصراف إلى بيوتهن بعد الانتهاء من هذه المهمة، وأمّا الصغار فيلهون بحيوية على رمال الشاطىء، أو يسبحون في البحر. وفي مشاهد أخرى يبدو الرجال منصرفين إلى أعمالهم، من بيع وشراء أو تعليم وتعلّم أو استعداد لبدء موسم الغوص أو السفر بقصد التّجارة. كما صوّر فرحة العودة من البحر بعد أشهر من العناء والتعب في سبيل لقمة العيش، كما صور حسين ممارسة أهل الكويت لنشاطاتهم الاقتصادية والاجتماعية البسيطة الخالية من التعقيد والتكلّف.

ولقد عالج هذه الأنماط الحياتية كثير من التشكيليين الكويتيين الآخرين. ومنهم المرحوم (معجب الدوسري) الذي توفي صيف 1956، والفنّان (بدر القطامي) الذي صاغ عناصره بأسلوب تأثيري شفاف، فشكلت أعماله مجموعة خاصة اعتنت بتسجيل زوايا ورموز من التراث والبيئة بحسّ عاطفي تُداخله في بعض الأحيان نظرة فلسفية إلى هذه الأشكال والأشياء، كما في أعماله: (كباكب، البراقع، دكان قديم، العودة من البحر..).

أما الفنان (محمود رضوان) فقد ركّز جلّ اهتمامه على تسجيل الأنماط المعمارية في الكويت القديمة. وقد سلك هذا الاتجاه باندفاع شديد لاحتواء صورة هذه الأنماط قبل أن تُعْمل فيها معاول الهدم لتفسح الطريق أمام الكتل الخرسانية الصمّاء الخالية من كل تعبير عاطفيّ أو حسّ إنساني. وقد برزت مساحاته وكتله بتعبيرية مميّزة أضفت على هذه الأشكال نبضاً حيّاً ينبعث من داخل هذه المنازل الطينية، فيُشعرك ذلك بحركة ساكنيها رغم سماكة الجدران المعمارية القديمة التي زال بالفعل أغلبها. وهو هنا قد أكمل الخطّ الذي شكّله باقي التشكيليين الكويتيين والذي ينتهي غالباً عند الممارسات المعيشية اليومية للكويتي.

وعملية التفاعل العاطفي بين البيئة والفنان التشكيلي لم تقتصر على بعضهم،

بل هي خطوة طبيعية للتواصل بين الإنسان الكويتي وماضيه المليء بقصص الكفاح، فمعطيات (مساعد فهد) بهدوئها وبساطتها الشفافة، أو حكايات (خليفة القطان) الذي شكّلها ببراعة مميّزة عن أيام الانتظار الطويلة التي تعيشها أم أو زوجة أو أبناء وهم يترقبون عودة رجلهم الذاهب إلى رحلة غوصٍ أو سفرٍ بعيداً إلى سواحل الهند أو إفريقيا، أو تلك اللمحات الوامضة التي سجّل فيها بعضاً من أشكال تراثنا البحري، لهي دليل صادق على هذا الارتباط.

ويقتفي أثر هذه الخطوات كلٌّ من (علي نعمان يوسف القطامي وخزعل القفاص وعبد الرضا باقر وداود الشميمري وفهد حبيب ونادر عبد الحميد).. وغيرهم.

وفي معرض متابعته لمسألة «الخروج عن إطار المألوف» يرى الباحث أن الفنان التشكيلي الكويتي بعد أن احتك بالتجارب الفنية العربية والعالمية عن طريق البعثات والدورات الدراسية الأكاديمية المتخصّصة التي أرسلتها الحكومة، أو من خلال سعي الفنانين أنفسهم لتحسين شروطهم الفنية عبر زياراتهم المتاحف والمعارض العالمية والاختلاط بالفنانين في كثير من أنحاء العالم؛ ورغم أنه هضم «كل هذه الأساليب والتجارب، وعايش مختلف الثقافات العالمية بعاطفة ملتهبة وذهن متفتح لكل ما هو جديد» إلا أنّه - رغم ذلك- لم يبتعد (الفنان الكويتي) عن محيط النقطة التي بدأ منها، بل زاده ذلك تعلّقاً بها، فوظّف ماشاهده وتعلّمه في إيجاد صيغ جديدة لهذه الأشكال والمشاهد. وتعدّى بذلك إطار المشهد العاطفي- التسجيلي- إلى استخلاص مفاهيم فكرية وفلسفية منعت هذه المواضيع من السقوط في هوّة التكرار الممل، ومن ثم فقدان قيمتها العاطفيّة والفكريّة.

ومن الذين تناولوا رموز التراث الأدبي أيضاً الفنان المرحوم (أحمد عبد الرضا) في مجموعته «السطوة، والطنطل، وحمارة القايلة»، وهي شخصيات خرافية من التراث الأدبي للمنطقة طالما أثارت الخوف في نفوس الأطفال قديماً عند سماع حكاياتها من أفواه الكبار. ومكّنه اتجاهُه هذا من الخروج عن مألوف المعالجة التقليديّة للرموز الماديّة للتراث الكويتي إلى الرموز الفكرية؛ وهي خطوة جريئة حاول بعض الفنانين، أمثال: «القصّار وعيسى صقر» ولوجها ولكنّهم توقفوا بعد أول تجربة في حين أثرى «الصالح» مجموعته الفنية بشخوصها المتنوعة.

وإذا كان القصار أو غيره من التشكيليين قد سجّلوا أشكال الممارسات المعيشية لسكان الكويت في البحر الذي كان

عمادَ حياتهم الاقتصادية، وأبرزوا المعاناة والمخاطر التي كانوا يواجهونها في أعماقه المخيفة، أو على سطحه المليء بالمفاجآت المأساويّة، فإن (عبد السالم) قد اهتمّ بتراث الصحراء اهتمامًا كبيرًا وركّز جهده على إبرازه برؤية حديثة تُبعده عن الرّؤية «الكربونية» التي انجرف إليها في فترة معيّنة كثير من الفنّانين الذين تناولوا رموز البيئة البحريّة والصحراويّة واعتمد تناولهم لها على «شفّ» هذه العناصر التراثية من بعض الصور الفوتوغرافية القديمة بشكل جافٍّ وخالٍ من أي حسّ عاطفي.

ويرى الباحث أنّ (ابراهيم اسماعيل) و(سعود الفرج) يسيران في الاتّجاه الذي يسير فيه (عبد الله السالم). فقد صاغا مواضيعهما وربّما عناصرهما بطريقة خاصّة أبعدت أعمالهما عن روتين التكرار الممل، مستغلّين في ذلك الحركة الهندسيّة ذات الخطوط الحادّة بشكل لم يُفقد الحدث حسّه الإنسانيّ والعاطفيّ. كما أن (محمد الشيخ الفارسي) قد أوجد لهذه الرموز شخصيّة خاصّة من خلال توظيفه لمفاهيم رسوم الأطفال؛ وهو منفّذ ذكيّ حرر (الشّيخ) به أفكاره ومواضيعه من روتينيّة الأداء في التّشكيل الفنّي المعتاد. ومن أعماله «لعبة اللقصة، وألعاب شعبيّة، وطبق حنه، وطبق ماش، وحبيبتي الكويت، والفتاة والصندوق المبيّت».

أمّا الفنانون: «عبد الرضا، والبحيري، ومحمد قمبر، وصفوان الأيوبي، وجعفر دشتي، وفاضل العبار، وأمين الصالح» فقد اتّجه كل منهم إلى استغلال حركة الخطوط والمساحات اللونية في صياغة الأفكار المعالجة والوصول بعناصر العمل إلى شكلها النهائي المجرّد في شخوصيّتها العامّة، وإن لم تفقد حسّ الطبيعة للبيئة؛ فطعم ملوحة البحر أو حرارة الصّحراء أو خطوط الحركة العمرانية في المدينة الكويتيّة الحديثة تتوالف مع هذه المساحات اللّونية لتطبعها برؤية محليّة صادقة، رغم صياغتها المفرطة في الحداثة.

كما يأخذ الحرف العربي والزخرفة الإسلاميّة مكانًا خاصًا في المعالجات التّشكيليّة الحديثة لكلّ من الفنّانة (سعاد العيسى) والفنانين قاسم ياسين وفريد العلي ثم محمد الشّيخ وحميد خزعل.

ولكن تظلّ حركة الإنسان المعاصر المعيشةُ هي المشهدَ الوحيدَ الغائبَ عن ذهن التشكيلي الكويتي. وقد يعود ذلك إلى أن المشهد- باعتقاد الفنّانين- توفّرت له أكثر من فرصة تعبيريّة سجّلت حركتَهُ الزّمنيّة لحظة بلحظة، بدءاً بآلة التّصوير الضوئية وانتهاء بآلة التصوير السّينمائيّة والتلفزيونية وغير ذلك من وسائل الاعلام المختلفة. ولذلك فإن الّذين تناولوا هذه

المواقف قلّة، أبرزهم - حسب الباحث - هو الفنان (جاسم بو حمد) الذي صوّر الحدّوتة اليوميّة لحركة الإنسان المعاصر، بدءًا بالسوق وحركته المستمرّة بين البائع والمشتري، كما في أعماله «بائع السجائر، وسوق الخضار، وخواطر وأفكار عن القنص».

ويوازي (أبو حمد) في هذا الاتجاه الفنان (حسين مسيب) الذي سجّل كثيرًا من المواقف الإنسانية من (الحمّال) وهو يجلس على الأرض تعبًا، إلى الصباغ الذي غفت عينه بعد عناء يوم من العمل، إلى الشّباب، راكب الدرّاجة الذي يلاحق فتاة تسير في الشّارع يحاول مغازلتها بإلحاح بريء، أمّا (عبد العزيز آرتي) فقد خصّ هذه الرّؤية بمجموعة لابأس بها من أعماله الفنيّة مصوّرًا فترة الخمسينات والستّينات من خلال مشاهد عديدة من أهمّها «الشارع الجديد، وشارع فهد السالم سنة 1954، وشارع تونس، والسّالميّة وقت المطر، وهدف عرباوي»؛ وهي فترة لم ينتبه إليها الكثير من الفنّانين ولاسيّما أنها تُعدّ فترة انتقال وتحوّل في الحياة العامّة بين القديم والحديث.

وبعد أن يمرّ الباحث في المعطى النحتي ويشير إلى انزوائه وحزنه في الحركة الفنيّة في الكويت لعدم الرّغبة في اقتنائه، ولصعوبة الحصول على موادّه من الرّخام والخشب وارتفاع أثمانها، إضافة إلى اضطرار الفنّان إلى صبّ الأعمال المعدنية خارج الكويت، بعد هذا كلّه يتوقّف مع الحركة الفنيّة النسويّة، فيشير إلى أنّ التشكيليات الكويتيات يمكن عدّهن على أصابع اليد. فقد بدأن مسيرتهن جنبًا إلى جنب مع زملائهم من الفنانين. ومن أبرز التشكيليات (موضي الحجي، وسعاد العيسى، وصبحية بشارة، وثريا البقصمي، وسامية السيد عمر، وليديا القطان، ونسرين عبد الله). ودارت أغلب الأفكار والمواضيع التي تناولتها الفنانات على المرأة.

رسمت (صبحية بشارة) المرأة بعاطفة شديدة أبرزت فيها رقتها وهي تمارس علاقتها الإنسانية والإجتماعية ببساطة شديدة وبإحساس أنثوي، حتى في رسمها للورود. وقد استطاعت (موضي الحجي) بلورة تجربتها الفنية لتخرج بمحصلة فنيّة مميّزة. وأبرز شاهد على ذلك مجموعتها التكوينية النباتية «سعف النخل». ثم إن (موضي) غزيرة الإنتاج وهي تمتاز بجديّة التواصل في البحث والتطوير المبتكر لأفكارها ولتقنياتها الفنية. وتشكل سعاد العيسى وثريا البقصمي خطًا واحدًا وإن اختلفتا تقنيًا، فالحسّ الزّخرفيّ هو المسيطر عندهما وقد اتّجهتا نحو مجال الطباعة في إبراز أفكارهما فنيًا.

❖ ❖ ❖

شاعر وقصيدة
خليل حاوي في ذكراه التاسعة عشرة

منذ تسع عشرة سنة، وهو يرى بصرًا وبصيرة، الدبابات اليهودانية تدبّ فوق التراب اللبناني باتّجاه بيروت، أنهى الشاعر العربي اللبناني الكبير خليل حاوي رحلته مع الحياة، بصورة لاتقوى على تجسيدها أكبر الأعمال التراجيدية ولا أعتى المصوغات الملحمية.

خليل حاوي شاعر الانبعاث القومي العربي يعلن احتجاجه الواضح والفاضح، يصفع أولي الشأن محيطًا وخليجًا، ويُشهر موته الاحتجاجي بشجاعة فائقة، ذلك لأن الاحتجاج في المركز من دائرة الصمت العربي يُعدّ شجاعة نادرة؛ وقد تأتّت هذه الشجاعة لخليل حاوي في مثل هذه الأيام من حزيران من العام 1982 وهو الذي كان شجاعاً في اختراق المألوف الشعري شكلاً وموضوعًا، وإخراجه من النمطية المقولبة إلى الحركية المتحولة، وذلك منذ صدور ديوانه الأول «نهر الرّماد» الذي سكب فيه جوانب عدّة من عصارة تحصيله المعرفيّ، فجعل الشّعر فكرًا محمولاً على أجنحة الفنّ؛ وإن كانت رموزه قد استعصت على ذوي القراءات المستقرة.

استجاب لشعر حاوي بهذا القدر أو ذاك، كلّ من عاصره من قرّاء العربيّة بمن فيهم العديد من المفكّرين والمنظّرين والمبدعين. نذكر منهم: (حسين مروة، أنطون غطاس كرم، عفاف بيضون، سلمى الخضراء الجيوسي، أحمد عبد المعطي حجازي، أمين معلوف، علي الجندي، إحسان عباس، ريتا عوض، أديب صعب، غالي شكري وبيتر باخمان) الذي وصفه بقوله: «خليل حاوي هو الشاعر الوحيد الذي لفت نظري في العالم العربي. إنّه شاعر قدّ وحدّ، وهذا شيء نادر الوجود عند شعراء الغرب والشرق المعاصر».

وحين صدر ديوانه الثّاني (الناي والرّيح) ثبّت خليل حاوي وجوده الفعلي في الريادة من حركة الشعر العربي الحديث، وقد أثار هذا الديوان، كسابقه، جدلاً واسعًا لدى المثقفين من حيث كثرة رموزه، وهو الديوان الذي اعتمد القصيدة الطويلة الأولى، ربما، في ديوان الشعر العربي الحديث. الأمر الذي جعل عدداً من النقاد يجالسونها باهتمام بالغ ويقدّمون تصوّراتهم في قراءتها؛ وكان من هؤلاء الشاعرة والناقدة والمترجمة العربية الفلسطينية سلمى الخضراء الجيوسي التي أفردت لها قراءة تفسيرية رأت فيها أن هذه القصيدة تظهر وكأنها لاتتمتّع بوحدة عضوية كاملة، ولكن الأمر عكس ذلك. ورأت أن القصيدة تنقسم إلى أربعة أقسام.

القسم الأول: خليل وصومعته في الجامعة. كرهه لها، وثورته عليها.

القسم الثاني: الناي وذكريات الأهل والخطيبة. يريد أن ينشقّ عن حياته القديمة وارتباطاتها.

القسم الثالث: الريح هي التي تجذب خليل حاوي من صومعته ومن أهله وخطيبته ليعيش وجوده وليعانق الحياة العربية الجديدة باتّساعها وتدفّقها وغضبها وثورتها ومرارتها الحلوة.

القسم الرابع: الناسك في خليل، الطالب الذي ينازعه وجوده الحر ويشدّه إلى مقعد الدراسة، وهو يرفض كل ارتباطات حياته العادية، لاسيّما الطالب الذي يسعى وراء اللّقب والكرسي والذي يقضي أوقاته في صومعة الدراسة بين الأقلام والمحابر والورق العتيق، وهو المرتبط بواجباته نحو والديه اللذين ينتظرانه ليحلّ همّهما، وكذلك همّ تلك التي «تموت على انتظار» أي خطيبته حيث يعاني صراعًا عنيفًا لأجلها، إلا أنه يريد أن يتجاوزها ليعبر في جحيم التجربة ويخوض عتمة المعاناة ونارها.

وقد فهمت سلمى الخضراء رمز «الناي» من حيث أنه يرمي إلى الذكريات والحزن والفراق. أمّا «الرّيح» فقد فهمتها على أنها تعني ريح البعث العربي. وفي الواقع ما كانت قراءة سلمى سوى واحدة من قراءات، وما نظن أن خليلاً تنتهي قراءة شعره في تفسير رمز ورد فيه أو تأطير صورة من صوره، وقد لا أذيع سرًا إذا ما أخبرت قراء «المعرفة» بأنّي لا أزال، حتى اللّحظة، أجالس شعر هذا الشاعر مع أنّي أكاد أحفظه طردًا وعكسًا حسبما يقول الجاحظ؛ ثم إنّى لأراه يتردّد في عدد من الأعمال الإبداعيّة، لاسيّما الروائيّة، وقد رأيته بخاصّة في بعض أعمال علاء الديب وبعض أعمال هاني الراهب. ونحن في مجلة «المعرفة» السورية نجدّد إحياء ذكرى هذا الشّاعر الكبير. ونستأذن دار العودة في نشر هذه القصيدة من ديوان خليل حاوي (4) لقرائنا من الأجيال الراهنة.

١٤- الجَيَبُ السحريّ

غَيِّبيني وامْسَحي ظِلّي
وآثارَ نِعالي
يا ليالي الثلجِ، فيضي يا ليالي،
إمْسَحي ظلّي أنا الأنثى
تَشَهّتْ في السريرْ
خَلْفَ بَعْلٍ لا يُجيرْ
ماردًا عايَنْتُه يطلعُ
مِنْ جَيْبِ السَّفير

واميرًا يتالّهْ
صَدِىءَ السيفُ وما امطرَ من صُبْحِ
مَدى الأردنُ والكَنْجِ ودِجْلَهْ
عامريًا يتوَلّه
يَعْصِرُ اللّذّةَ من جسمٍ طَريٍّ
ويُرَوّي شهوَةَ الموتِ وغِلّهْ

١٥- الاله القمري

غَيِّبيني وامسحي ظِلّي
وآثار نِعالي
يا ليالي الثلج، فيضي يا ليالي،
إمْسَحي ظِلّي أنا الأنثى
بَكَتْ صلّتْ وصلّتْ
ما ترى تُغني دموعي والصلاةْ
لإله قمريٍّ ولطيفٍ قمريّ
يَتَخفّى في الغيوم الزرقِ
في الضوء الطّريّ
حيث لايرعدُ جوعٌ مارجٌ بالزّفَراتْ

١٦- غربة النوم

ولماذا يا بياضَ الثلجِ
لاتَنْهلُّ في الأرض الغريبةْ،
غربَةُ النوم رهيبَةْ
لامصابيحٌ، ولاحرّاسُ ليل، لانجومْ
غيرُ جوعِ الريحِ والجدْرانُ تهْوي
وبروقٌ في دمي تزرَعُها شمسُ الجحيمْ،
عَصَبٌ يصْهلُ في غيبوبة الصحرا
وحمّى خَدَري
طالما استَسْلمتُ في غربةِ نومي
لغريبٍ بَرْبَري
يتعالى أخضر الأعضاءِ
من وَهجِ حَبيسٍ في الظلام الحجري

❖ ❖ ❖

رحمةٌ.. والمجد لله الرَّحومْ
غربةُ النومِ جَحيمٌ لاتدومْ

١٧- جوعُ المجامر

الحواسُّ الخمسُ فوهاتُ مجامرْ
تشتهي طَعْمَ الدَّواهي والخرابْ
تَشْتَهي طعمَ دمي
طعمَ الترابْ
ينطوي جسمي على جسمي
ويلْتَفُّ دوائرْ

ثم ينحلُّ لأجسامٍ
تَمَحّيها وتَبْنيها الظّنونْ:
في ضباب الحلم
جسمٌ شاحبٌ يطفو على نَهْرٍ حَزين
جبْهَةٌ يَغْسِلُها ظلُّ شعاعْ
ويُوَشّي في جبالِ الليلِ
أطرافَ الشّراعْ
وهَجُ نَعْلَيَّ
يُغنّي ويُغنّي ويغاويه الجنونْ
مسرحي الأرضُ
متى يمتَصُّها ليلُ السُّكونْ
ويُغني صَحْوَ مرآتي الرفيقة:
ثوبَ عُرسي، وغلالاتي ونهدي وبَريقَهْ
حلوة سمرا رشيقَةْ
تمرجُ الدربَ إلى بابي عريقَةْ
في أهازيج الصبايا والطيوبْ
عادَ لي من غربةِ الموتِ الحبيبْ

❖❖❖

إصدارات جديدة

نساءٌ عند خطِّ الاستواء

تنتمي الأديبة العربيّة (زينب أحمد حفني) إلى الموجة الأدبيّة الناهضة، بحق، في المملكة العربية السعودية؛ هذه الموجة التي أتيح لطلائعها، ولمن تبعهم، دراسات منهجيّة حتى التخرّج من الجامعات المحلية أو العربيّة أو الأجنبيّة، ومنها بخاصة الأمريكية والبريطانية.

تخرّجت زينب من كلية آداب جامعة الملك عبد العزيز بجدّة، وهي أصلاً من مواليد وسكان هذه المدينة البحريّة. وقد عملت بالصحافة بعض الوقت، ثم تفرّغت للكتابة الأدبية، وإن كانت لمّا تزل تقيم روابط مع الصحافة بمقالتها الأسبوعية التي ترد في صفحة الرأي من جريدة «الشرق الأوسط».

أصدرت أديبتنا هذه حتى الآن ستة كتب، هي على التوالي: «رسالة إلى رجل، قيدك أو حريتي، امرأة خارج الزمن، الرقص على الدفوف، هناك أشياء تغيب، نساء عند خط الاستواء».

احتوى الكتاب الأول خواطر وجدانية، قدّمته صاحبته بإهداء يقول: «إلى أول حبّ في حياتي.. إلى أبي.. الرجل الذي علّمني أن الحياة كفاح لقهر شيء اسمه المستحيل.. وإلى أمي.. البركان الخصب المليء بحجم الأمومة المتأججة.. أهدي اليهما أوراقي التي قطفتها من شجرة عمري».

ومثّل الكتاب الثاني تجربتها القصصيّة الأولى؛ بينما كان الثالث بمثابة التجربة الشعرية الأولى، حيث اتّخذ «النثيرة» وسيلة تعبير. وكان الرابع التجربة

الروائيـة الأولى. أمـا الخـامس والسـادس فقد أعادا زينب إلى القصةـمرّة أخرى في ثلاثة وعشرين نصًا ضمن مجموعتين هما:

«هناك أشياء تغيب»(5)، و«نساء عند خط الإستواء»(6).

أتيح لي، مؤخراً، الاطلاع على ثلاثة من هذه الاصـدارات، هي على التـوالي: الأول منهـا، ثم الخـامس فـالسادس؛ وقـد تبـيّن من كلٍّ من العـمل الأول والعـملين الأخيرين أنَّ القاسم المشترك الأعظم الذي تلتـقي عنده إبداعـات أديـبتنا زينب هو المعـادلة الجـدليـة الأبدية: المرأة/ الرجل، حواء وآدم. أو إذا شئنا أن نعكسها انسجاماً مع الإيقـاع اللغوي الذكوري الموروث كابراً عن كابر نقول: الرجل/ المرأة، آدم وحواء.

إلا أنّ زينب،في قصصها جميعًا، تجعلهما توأمين دون أن تسمح لنا بتحديد مَنْ منهـمـا انحـدر من الرحم بثـوان قـبل توأمـه، وبذلك تخـتلف هذه الأديبـة عن كثيرات من مثيلاتها من الأديبات العربيات اللائي يحـوّلن الرجل- في الغـالب- إلى عقدة تتمحور حولها مشكلاتهن جميعًا لهذا الاعتبار الذاتي أو ذاك.

زينب أحمد حفني، إذن، متقدّمة في نظرتهـا إلى هذه المسـألة عن كـثـيـر من زميـلاتها من الكاتبـات وبهـذا كـانت أكثـر واقعية وأكثر صدقًا مع ذاتها ومع قارئها ومع الواقع الاجتماعي والمجتمعي في معظم أقطار الوطن العربي، وفي كثيـر من بلدان العالم. فالمرأة عندها ليست مـلاكًا دائمًا! مع أن أديبتنا قد تكون مـرّت بما مـرّت به بعض زميلاتها من زواج فاشل مثلاً، أو أي حيف من هذا القبيل، إلا أن هذا لم يمنعها من تقديم الرجل في حدود حجمه الطبيعي في الإطار المجـتـمـعي، مـثلمـا عملت على تقديم المرأة في حـدودها الطبيـعيّة أيضًا وفي الإطار ذاته.

واللافت، بحق، هذه الجرأة الأنثوية التي لأديبتنا في سـعـيهـا الغـوص بالعمق الاجتماعي للوصـول إلى جوهره والابتعاد عن العَرَض منه.

بيـد أن الجـــرأة الأرحب هـي في استخدامها ضمير المتكلم في عـدد من قصص مجموعتيها هاتين، فتجـعل من نفسهـا، بهذا الأسلوب، شخصية محورية في هذه القصص دونما حرج من معطياتها، ودونما اهتمام بأصحـاب العقول المستقرة الذين ينظرون إلى الأشـيـاء عـبـر نظارة سوداء يكسوها الغبش. هذا اللاإهتمام ينمّ عن ثقة عـاليـة بالنفس، وعن إيمان عـمـيق بدورالأدب في تغـيـيـر السـائد المتـوارث سكونيًا بخاصّة.

فـفي قصّة «امرأة فقدت وجههـا» الواردة في الصفحة /43/ من مـجـمـوعـة «هناك أشياء تغيب» تباشر قارئها بهذا القول: «انتهيتُ من ارتداء ملابسي». وفي

قصة «باتت متورّمة العينين» الواردة في الصفحة /49/ من المجموعة نفسها تباشرنا بهذا القول: «شرعتُ في خلع ملابسي».

وهي في عملها الأول «رسالة إلى رجل» لاتكتفي بتوجيه الرسالة إلى الرجل فحسب، بل تتبعها مباشرة بـ «رسالة إلى امرأة». ومثلما سعت في الرسالة الأولى إلى إنصاف المرأة من الرجل الذي يحبّ الصفقات، سعت في الرسالة الثانية إلى إنصاف الرجل من المرأة. تلك المرأة التي تبحث عن رجل «من الجنة.. والجنة في السماء وليست على الأرض.. فأنا يا حبيبتي إنسان يخطئ، وليس بملاك لا يرتكب الذنوب، وأنت ترغبين رجلاً تملكينه بين يديك.. تضعينه في زاوية ضيّقة وتنظرين إليه من منظار تطلعاتك وتجاربك السابقة (...) لقد كنتِ وما زلتِ الوهجَ اللامع الذي يبدّد كل حلقات الدخان التي تخنق سماء أيامي، والإلهام لكل قصائد شعري ونثري، والمرأة الوحيدة التي أشعرتني بالخوف من فقدانها يومًا. ولكن على الرغم من حرصي عليك.. إلا أنني أرفض أن أدفن رجولتي تحت أنقاض غرورك الأنثوي.. لأني أريد أن أبقى كما أنا، وليس كما تبغين أنت»/ صص 18-21/.

وفي مكانٍ آخر من هذه النصوص الوجدانية سنقفُ عند خطاب توجهه المرأةُ للرجل في «لحظة صفاء» تعلن فيه أنها في قمة غضبها منه، تثور وتحطم الأشياء، ولكنها لم تقرر لحظةً أن توصد الأبواب «التي تجمع طريقنا، لأني لا أستطيع أن اتغلب على حنيني إليك وسط دوامة صراعاتي. عندها ينجرف غضبي مع أنهار شوقي، وأركض إلى النوافذ فأكسرها، والأبواب فأحطمها.. حتى لا أبني تلالاً من الرمل تمنع سيل مشاعرنا من التدفق وأفرغ حمولة كبريائي وشموخ نفسي في خزائن حبك» /ص34/.

ثم إنها في مجموعة «هناك أشياء تغيب» كانت زينب قد جعلت صيغة الإهداء على هذا النحو: «إليه.. بالرغم من كل شيء!!»، وجعلت صيغة الإهداء في مجموعة «نساء عند خط الاستواء» على النحو التالي: «إلى حواء.. المتهمة الوحيدة في قضية إخراج آدم من الجنّة.. إليها.. أهدي حروفي الثائرة عسى أن تجد فيها بعض العزاء...».

قد يلاحظ المطّلع على هذين الإهداءين الواردين في هاتين المجموعتين اللتين شئنا نعت الأولى منهما بـ (الكتاب الخامس) ونعت الثانية بـ (الكتاب السادس)، نقول: قد يلاحظ المطّلع عليهما أنّ حرف الطباعة الذي استخدم في رسم كلمات إهداء الكتاب الخامس جاء بحرف صغير واستقر في الحيّز الأخير من

الصفحة التي خصصت له. وأن حرف الطباعة الذي استخدم في رسم كلمات إهداء الكتاب السادس جاء بحرف كبير أسود امتلأت به الصفحة المخصّصة له. إلا أن هذه الملاحظة - على دقتها - لاتعني أن الكاتبة أرادت أن تقدّم كتابها الخامس «إليه» على استحياء، بقدر ما تعني أن مخرج الكتاب الخامس اختار هذا الحرف وأن مخرج الكتاب السادس اختار حرفه أيضًا، خصوصًا أن كلاً من الكتابين صدر عن دار نشر مستقلة عن الأخرى. وعلى ذلك أرى أن أديبتنا زينب أحمد حفني تلتزم مسؤوليتها تجاه كلماتها، ولا تكتب إلا بوحي من هذا الالتزام.

في كتابها الخامس جعلت زينب القصة التي تسمّت المجموعة باسمها «هناك أشياء تغيب» فاتحة الكتاب في حين جعلت القصة التي تسمّى الكتاب السادس بها «نساء عند خط الاستواء» جعلتها في آخر الكتاب واختارت أن تجعل فاتحته قصة بعنوان «إيقاعات أنثويّة.. محرّمة».

ومثلما بدأت كتابها الخامس بقصة توصّف العلاقة بين كلّ من المرأة والرجل، ابتدأ كتابها السادس بتوصيف لهذه العلاقة بين المرأة والرجل أيضاً. وسنجد أن الرجل في الأولى شديد التوازن وأن المرأة فيها بالغة التسرّع، أما في القصة الثانية فإننا سنجده جلفاً حقيقياً مقابل امرأة ستكون بمنتهى الشفافية الإنسانية.

في القصة، الفاتحة، في الكتاب الخامس، سيكون المكان خارج البيئة الواقعية التي للكاتبة. ستكون في بيروت. كما أن المكان في القصة، الفاتحة، التي للكتاب السادس سيكون خارج البيئة الواقعية التي للكاتبة أيضاً. سيكون في باريس، لا في جدة أو الرياض أو تهامة، أو أي بلد آخر من العربية السعودية. وهكذا سيكون عليه الأمر في عدد من القصص. ومن المرجّح أن تكون هذه الانتقالات، من المكان الواقعي إلى أمكنة بديلة، وسيلة فنيّة للتخلّص من المساءلة المحليّة، المجتمعية؛ وقد وفقت الكاتبة بها وأحسنت.

إلا أن ثمّة قصصاً تجعل الشخصيّة فيها دليلاً مؤكداً على المكان الواقعي، حيث يهتدي القارئ إليه من معطيات الشخصية القصصيّة ذاتها من غير ما عناء: «نهضت من مقعدها، أصلحت وضع عباءتها أعادت ضبط وشاحها الذي انحسر عن جانب كبير من رأسها، استرقت نظرة خاطفة نحوه، كان يتأمّلها بإعجاب خفيّ، حيته، تركت كفّها يرقد هنيهة في كفّه، خرجت تتمايل في مشيتها، وصلت إلى منزلها الفخم، البديع في طرازه، دلفت إلى غرفة ولدها، كان لاهياً في ألعابه مع مربّيته الاسيوية». /الكتاب الخامس/ صص 67-68/. فالعباءة والوشاح والمربية الآسيوية، إضافة إلى المنزل الفخم تشي جميعاً بأننا أمام

شخصية تعلن انتماءها إلى مكان واقعي يكاد القارىء يعلن اسمه بيسر. هذا بالإضافة إلى بعض الاصطلاحات المحلية، أمثال: «الكوشة» الذي هو الموضع الذي يجلس فيه العروسان غداة حفل الزفاف.

مع ذلك، وعلى الرغم من هذا كلّه، تظلّ الكاتبة تملك صوتها الجريء. تزيح من القصة الشخصية القصصية لتحلّ محلّها، إذا ما وجدتها متخاذلة، أو أنها تتقمّصها حتى التوحّد، وتمضي في قصّها بضمير المتكلّم مهما كانت درجة صداميتها مع النظرة المجتمعية بيئياً!

القصة الفاتحة، في الكتاب الخامس، جاءت بعنوان «هناك أشياء تغيب» التي تسمّى هذا الكتاب بها. تقدّمها الكاتبة بضمير الغائب، وسيتّضح للقارىء، منذ البدء، أن (المرأة)- بطلة القصة- غير عليمة بالمكان الذي تتوجّه إليه، بل هي غريبة عنه أصلاً؛ فها هي، بعد أن تنظر في ساعة يدها وتقف بها السيارة عند إحدى الشارات الضوئية، تسأل السائق عن المكان المقصود: هل ما زال بعيداً؟! خصوصاً أن الساعة أخبرتها بتأخرها عن الموعد المحدد بضع دقائق. وحين تعلم من السائق أنها على مشارفه تشرع في إصلاح زينتها.. وبطريقة الاسترجاع (الفلاش باك) تنقلنا الكاتبة مع بطلتها إلى أشهر عدة خلت فنرى أن البطلة تتصفح إحدى المجلات العربية حين وقعت عيناها على صورة رجل أعمال في نحو الأربعين من العمر. كانت الصحيفة قد أجرت حواراً معه تحدّث فيه عن مشاريعه المستقبليّة وعن حياته بعامة، فأعجبت (المرأة) بما قرأته عنه من إجابات تدلّ على سعة أفقه وعصاميته، مثلما أعجبت بصورته التي تنم عن أنه «وسيم الطلّة، جذّاب الهيئة».

وقد علمت من الحوار أن مشاغله الكثيرة ألهته عن تكوين أسرة، وهو ما زال يأمل الالتقاء بالمرأة التي تملأ كيانه ويقتنع بها شريكة عمر.

عندئذ دوّنت (المرأة)- بطلة القصة- بريده الالكتروني وأخذت بمراسلته راغبة في مدّ جسور التواصل به، مثلما صارت تتلقى الردود على رسائلها منه حاملة العديد من التساءلات الاستفسارية. وفي آخر رسالة منها إليه تخبره أنها ستمضي هذا الصيف في بيروت مع أهلها.

بهذا الاسترجاع المدروس بعناية تضعنا الكاتبة في حمأة الحدث لنعلم من ثم أن المرأة والرجل اتفقا على اللقاء في بيروت ليفهم كل منهما الآخر بصورة أفضل. وها هي تتجه الآن إلى الموعد المحدد زمانيًا في المكان المحدد جغرافيًا، وهو مطعم يجاور «صخرة الروشة».

تدخل المرأة المكان، تنظر فتراه وتعرفه. تعلن له أسفها عن التأخر بعض

الوقت، ثم تُطري ذوقه في اختياره الموضع؛ بينما نجده يعلن أنّها أجمل بكثير مما تخيّلها. وإذ تجلس نسمعه يسألها ماذا تفضل أن تشرب، فتخبره أنها تريد فنجان قهوة وسط. لكنه يأمر النادل بجلب كوبين من الليمونادة المثلجة. ثم نسمعه يوضح لها أن هذا الطلب هو الأنسب لتخفيف لزوجة الجو الرطب. فتؤكد المرأة له أنها ترغب في القهوة، إلا أن الرجل لا يستجيب، وهنا ينشأ بينهما حوار لايخلو من صخب، تبدأه المرأة بقولها: «أنت رجل معقّد، مغرور، لا ثقة لك بالنساء». /ص13/.

بعد هذا الهجوم الصاعق يلوذان في صمت طويل. يتبدد بعد حين بمبادرة من المرأة ذاتها.. فها هي تمدّ يدها وتشرع بمداعبة أصابعه، فيدهش ويعلن: أنت امرأة جريئة. فتجيب بتلقائية النتيجة واحدة سواء كانت المبادرة منك أو مني.. ألم تكن راغباً في لمس يدي؟. يجيب بما يشير إلى أنه لا يستهوي المرأة التي تفضح عواطفها بالافصاح عنها.

وهكذا يتصاعد الحوار، فيبدو الرجل فيه أكثر وعياً؛ إلا أن المرأة لن تكون أقل. وإلا لما كانت استطاعت الإجابة عن سؤاله المتعلق بسبب عدم زواجها حتى الآن، بقولها: «ألا تؤمن أن بداخل كل منّا وجهًا مبتورًا يبحث عنه بضراوة بين الزحام، من الصعب على الإنسان أن يعثر على ضالّته بيسر». وإذ يعلن أنها- تبدو- مرت بتجارب قاسية. نسمعها، أو نراها، تردّ عليه بقولها: «قلوبنا ليست معامل كيميائية نحاورها بلغة الأنابيب، الا ترى معي أن المشاعر الإنسانية أرقى وأعذب من أن نُخضعها للعمليات الحسابية؟».

واضح تماماً انهما ندّان، والأوضح أن الكاتبة جعلتهما يرتفعان بالحوار لاثبات هذه النديّة، وهذا يعني بصريح العبارة أنّ أديبتنا تعي أدوات القص الفني بصورة جيدة. تعرف متى تبدأ أو كيف تنتهي. لقد بدأت قصّتها هذه في وقتٍ ما من النهار، ظهرًا أو عصرًا، واستمرت بها حتى المساء؛ وها هي تنهيها الآن بموافقة المرأة على ما اقترحه الرجل من إعلان خطبتهما رسميًا ليتمكن كل منهما من تعرية أوراقه أمام الآخر. وذلك بعد أن ألجمها صداع مفاجيء مردّه أنه يريدها أن تترك عملها وتتفرّغ للبيت.

دراما متصاعدة يصنعها الحوار دونما تصنّع، ويؤكّدها الموقف المتفجّر داخليًا في الرغبة والتمنّع لا الامتناع ولا الرفض، ويقرّها الإعجاب المتبادل الحذر في الآن ذاته: «كانت بؤرتا عينيه تحدّقان في ملامحها، سهام بريقهما ينفذان إلى طبقات جلدها، تشنّجت عضلات وجهها، اغرورقت عيناها بالدموع. بدأت تنهنه بصوت مكتوم. انفجرت فجأة

في البكاء، مدّ يديه، دغدغ بأصابعه باطني يديها، انفلت زمام تماسكها، اختلّ معيار توازنها، فقفزت من مقعدها، رمَت بثقلها عليه، غمرت وجهه بقبلات متلاحقة مردّدة كلمة واحدة: موافقة. موافقة. حاول إزاحتها بلطف، أنفاسها الساخنة لفحت وجهه، خصلات شعرها داعبت صدغيه، أحسّ بطراوة نهديها وهما ينغرسان في أديم صدره، مسّته صاعقة من الانفعالات اللذيذة، فقد انضباطه، لم يجد حرجاً في ضمّها، ثم استغرقا في حديث هامس.» /ص 18/.

جمل قصيرة، سريعة الإيقاع، ضابحة من حرارة المشهد، تناسبت جميعاً مع تصاعد الحدث، وأفرزت صوراً طبيعيّة الألوان والتشكيلات التقطتها الكاتبة من زوايا متعددة، وكأنها تقف في القلب من المشهد القصصي الماثل، وأنها هي التي تقوم بعمليّتي الفصل والوصل، التقطيع والتوليف. وهذا الحكم ينطبق على أكثر قصص هذه المجموعة التي سمّيناها الكتاب الخامس. مع ملاحظة أن زينب أحمد حفني تنتمي إلى الجيل الشاب في الوطن العربي الذي لايؤمن بتاريخية الحدود الفاصلة بين هذا البلد العربي أو ذاك، ولا بقدريتها الواقعية التي صنعها كلّ من سايكس وبيكو في لحظة غادرة من لحظات الزمن. ثم إن كاتبتنا هذه عربية نشأة وثقافة واختياراً بقدر ما هي وطنية.

فاتحة الكتاب السادس قصة بعنوان «إيقاعات أنثى.. محرّمة» تحكيها امرأة بضمير المتكلّم: «استيقظتُ مبكراً على سخونة جسده الملاصق لجسدي (...) حاولتُ إيقاظه بالعبث في شعر رأسه. نظر صوبي من تحت عينيه المتراخيتين، أدار رأسه عني، مدّ ذراعه تجاه حقيبة صغيرة موضوعة على المنضدة بجواره، فتحها، غاص فيها، أخرج حفنة من الدولارات وضعها بجانبي، عاد للنوم مرة أخرى، شعرت بالخزي والعار وكأني أتعرّى من ملابسي للمرّة الأولى في حياتي. لكزته في خاصرته قائلة بحدة: ما هذا!! أجابني بصوت متراخ: حقك خذيه ودعيني أكمل نومي».

ثم تخبرنا المرأة أنها تناولت النقود ونثرتها في فناء الغرفة وغادرت وهي تصفق الباب بعنف، وسنعرف أن للمرأة في هذه القصة اسم هو (فاطمة)، وسيكون المكان في القصة (باريس) وقد جاءتها فاطمة زائرة للترويح عمّا عانته من زواج فاشل، نشأ في البدء عن حب جارف، ثم قتله الرجل بعدم ثقته بها، وقد تأتى عدم الثقة من كونها سلمته جسدها قبل إعلان الزواج، زاعماً أن المرأة التي تفعل هذا لايمكن الوثوق بها. وها هي الآن في باريس الجميلة في الخريف دائماً.

وعبر الاسترجاع- الأسلوب الفني

الذي تلجأ إليه الكاتبة- نعلم أن فاطمة التقت الرجل في أحد القوارب السياحية المنسابة فوق مياه نهر السين، لافتاً انتباهها بوسامته ورجولته وقامته المديدة لدرجة اعتقدت فيها أنها تعرفه منذ زمن بعيد. جلس قربها بتشجيع من نظرات إعجابها به. وبعد حوار قصير جداً يسألها: «مارأيك في تكملة الليل معي؟». لاتجيب ولكنها تبتسم له ابتسامة ذات مغزى، لرغبتها «في عصيان كل قواعد المحظورات في أعماقي» /ص6/.

ومن خلال التداعيات التي حرّضت انثيالها الليلةُ البارحة مع ذلك الرجل نعلم أن أمها كانت شديدة الحرص عليها طفلة، ثم ازداد هذا الحرص حين نهدت واستدارت، وفي «حفل مختلط» ستلتقي فاطمة بالرجل الأول الذي صار زوجها فأحبته بعنف. وفي أول لقاء منفرد به تسلّمه جسدها، مكتشفة بذلك العالم المجهول الذي طالما حذرتها أمها منه وعاقبتها على اكتشافها أنوثتها الناهدة المكوّرة.

استمرت علاقتها السرية بالرجل الأوّل على مدى ثلاث سنوات، ونتيجة لإلحاحها تقدم لخطبتها، ثم طلقها بعد شهرين من إعلان الزواج الرسمي، وذلك للاعتبارات التي ذكرناها من قبل.

الآن تسير فاطمة على غير هدى منذ أن صفقت الباب خلفها، الطقس يزداد برودة، وقد أخذ المطر يتساقط بغزارة، التصقت ملابسها بجسدها بفعل البلل لاسيما أنها بلا مظلة، فقد نسيتها داخل الباب الذي صفقته بعنف من الفندق.

تتلفت باحثة عن سيارة أجرة. تفاجأ بسيارة عابرة تقف بمحاذاة الرصيف، يلوح لها شاب وسيم داخل السيارة ويعرض المساعدة. تجسّدت أمامها أحداث الليلة الفائتة والدولارات الصباحية، فتندفع صارخة في وجه السيارة: «لاأريد الركوب.. أغرب عن وجهي أيها الوغد».

ورغم الوضوح الظاهري الذي لهذه القصة فلا بد من الإشارة إلى ثلاثة مفاصل فيها. الأول: هو أن الرجل في القصة كان نذلاً بكل ما لهذه الكلمة من معنى، ليس من قبيل التجنّي الأنثوي، بل من قبيل سلوكه الشخصي. وهو نذل في صيغتيه: الدولارجي صاحب الليلة الواحدة، والعشيق صاحب السنوات الثلاث ومن ثم الزوج.

الثاني: أن (فاطمة)، المرأة، رغم أنها شاءت أن تحقق- حريتها- وقد أحسنت الكاتبة غداة جعلتها تشاهد تمثال الحرية يطل بشموخه من بعيد- إلا أن هذه الحرية لم تكن اختياراً بقدر ما كانت اندفاعاً، بمعنى أنها كانت ردّ فعل على ما مرّ بها، منذ الولادة حتى اللحظة الراهنة، من

تحذير يحمل إليها دائماً عبر خطاب قمعي وتهديد جسدي، وهذان لايبْنيان إنساناً ولا يفرخان غير الظلم المستطير.

الثالث: أن إرشادات الأم بصيغها كافة كانت محرِّضاً للوقوع في التجربة، بغية الاكتشاف، أكثر مما كانت محذرة من الوقوع فيها؛ ذلك أنها كانت تصدر عن وعظ وترهيب لاعن وعي وعلم؛ وعلى ذلك ستكون المرأة المتمثلة بفاطمة سويّة رغم اندفاعها غير المدروس، ويكون الرجل شاذاً ومرفوضاً لاستئصاله بذرة النبل الإنساني من أعماقه.

أما قصّة «نساء عند خط الاستواء» التي تسمت المجموعة بها والتي سمّيناها الكتاب السادس فقد حددت فيها الكاتبة المكان الواقعي، فبدت متجابهةً بها حقّاً، حيث تتحدّث بمجملها عن الحيف الذي تعانيه المرأة في هذا المكان من خلال عدد من النساء يلتقين في منزل واحدة منهن وسيكون اسمها (فاطمة) أيضاً، فتدوّن كل منهن أمنياتها في ورقة خاصّة بها وتحمل اسمها ونعرف أن القاسم المشترك الأعظم في كل هذه الأماني رغبة الأنثى في أن تكون في بلدها إنساناً. الرجال مشغولون عن النساء بالتجارة والسفر، والنساء مستلبات من كل شيء، رغم أنّهن يتطلعن إلى السماح لهنّ بقيادة السيارة، وبالمشاركة بالرأي- انتخابيًا وبرلمانيًا وصحافة-

ولكنهنّ غداة نهوضهن لتناول الطعام وإبقائهن أوراقهن في مكان الاجتماع من المنزل،يكتشفن أن الأوراق تناثرت بفعل الهواء من النافذة إلى الشارع، وها هي الأقدام تدوسها دونما رأفة.

هذه القصة- على أهميتها موضوعها- كانت أقرب إلى المقالة الصحفية منها إلى القصة الفنية. إلا أنّها أكّدت ما كنّا قد أعلناه من قبل من قوة انتماء الكاتبة إلى الخط العربي والهم العربي، فقد شاءت غير واحدة من نساء القصة أن تعلن أمنيتها في اجتياز كل الحدود المرسومة جغرافيًا بين بلدان الوطن العربي دون أن تُسأل إلى أين.

هذا الانتماء يتجدّد تأكيده أيضاً في أكثر من مكان من قصص زينب أحمد حفني، لاسيّما أن القصة الختامية من الكتاب السادس التي بعنوان «المرأة الأخرى» حيث بطلتها امرأة جزائرية اسمها (جميلة) تيمّناً باسم "جميلة بوحيرد". أبوها جزائري وأمها فرنسية وهي صحفية. ستتقطع أخبارها عن الرجل المشرقي- الخليجي على الأغلب- الذي أحبها، وهو رجل متوازن جداً. وعبر رسالة تصله بالبريد، بسبب إلحاحه في السؤال عنها برسائله إليها، تكتشف أن جميلة هذه قتلت في الجزائر بفعل سيارة ملغومة.

كما أن الكاتبة - على جرأتها في

الطرح والعرض والمعالجة والدعوة للتحرّر والثورة على قيود بعينها- تظل ذات موقف أخلاقي ينسجم كثيراً مع النظرة المجتمعيّة التقليدية للأخلاق العامة. فهي في قصة «هل أمارس جنوني» تجد مفارقة كبيرة بين ما يبثّه كاتب كبير من أفكار مثالية في كتبه، وبين ما يسعى إليه من استغلال حاجة النشء إليه، لاسيّما الإناث المتطلعات إلى الكتابة والنشر!

وفي قصّة «لابد أن تغرّد البلابل» ستدين العلاقة المثلية رغم أنها تصدر عن مجتمع كثيراً ما ينصرف فيه الرجل عن امرأته إلى التجارة والسفر والعشيقة والخادمة! وستقف مع (مها) بطلة القصة التي ترفض هذه المثلية رغم حاجتها الملحاح إلى المتعة بسبب الحرمان، وستدعها تعلن أن البلابل ستغرّد مع شروق الغد في اللقاء المبدع بين الجنسين، الذكر والأنثى.

ختاماً: الأديبة زينب حفني مفاجأة حقاً، لاسيما أنها امرأة من بلد عربي نتمنّى له كل خير بغية السير في ركاب العصر، وهي بشارة بوعد في الوقت نفسه.

إحالات

١- عن: بالونات العناية المركزة. لمحمد صلاح الدين. ضمن (دنيا الاتحاد) الصادربتاريخ الأحد 2000/01/17 الإمارات العربية المتحدة.

٢- عن مجلة (نيوسينتيست) ضمن (دنيا الاتحاد) مرجع سابق.

٣- الفن التشكيلي الكويتي.البحث عن الذات والهوية (حميد خزعل) ضمن: مجلة الآداب. العدد 2000/12/11 بيروت.

٤- مقاطع من قصيدة لعازر 1962 ضمن ديوان خليل حاوي. دار العودة /1979/ بيروت.

٥- رياض الريس للكتب والنشر. ط١/2000/ بيروت

٦- دون ذكر لتاريخ النشر أو مكانه. إصدار خاص.

❖ ❖ ❖

كتاب الشهر

الطفل والكتاب

ميساء نعامة *

يقول روسو، رائد علم نفس الطفل: «.. احذر أن تستبدل الشيء بالكلمة حيث لا يستحيل إحضار الشيء.. إننا نهب الكلمات قدرة مفرطة.. دع دروس الصغار تأخذ صيغة الفعل لا القول».

قول روسو هذا يدل على أنه يجب تعليم الأطفال عن طريق الخبرة والممارسة النشطة وليس بالحفظ الغيبي أو الببغاوي.

(*) ميساء نعامة: دبلوم في التربية العامة. تكتب في الصحافة المحلية والعربية.

ويقدم كتاب «أميل» لجان جاك روسو، الأسس الجوهرية لما عرف فيما بعد بالتربية التقدمية، وأهم هذه الأسس تقول: التربية يجب أن تتلاءم مع حاجات الأولاد وقدراتهم بدلاً من أن تكون استجابة لنزوات الراشد واستطالة لمعتقداته الخاطئة.

الحديث عن روسو وكتابه الشهير «أميل» يطول. لكنني سأكتفي بهذا القدر، وقد تمت ترجمته إلى العربية من قبل مها حسن بججوج، وهو من إصدارات وزارة الثقافة السورية لعام ١٩٩٩، يحوي الكتاب ٢٦٧ صفحة، ضمن سلسلة دراسات إجتماعية (٤٠).

والكتاب عبارة عن دراسة إجتماعية أدبية، نفسية يبحث الكاتب من خلالها عن آلية الدخول إلى عالم الطفل، وهذه الآلية ليست بالأمر السهل خصوصًا إذا ماأردنا معرفة الكتب التي تناسب هذا العالم بتدرجاته العمرية المختلفة، وهذا بالضبط ماسيرشدنا إليه الكتاب من خلال فصوله التالية:

١- الكتب الأولى (الأعمار ٠-٣ سنوات)

ترى هل فكر أحدنا بنوعية الكتب التي يجب أن نقدمها لهذه المرحلة العمرية إذ يكون الطفل حديث الولادة وأحداث الحياة اليومية العادية في هذه المرحلة تكون مثيرة للحيرة والارتباك؟ يجيب المؤلف عن هذا التساؤل قائلاً: لايكون الطفل- بأية حال- عاملاً سلبيًا في مواجهة هذه الفوضى، فقد أصبح من المعروف حاليًا في علم النفس النمائي أنه حتى الأطفال الرضع يمكنهم أن يبدأوا وبسرعة بالاندماج في تعلم كل ماله علاقة بالبيئة المحيطة بهم وذلك عبر سلسلة عمليات متواصلة من التمثل والتكيف مع التجارب الجديدة.

من هنا يأتي دور الكتب المصورة التي تلعب دورها في ربط الطفل بالعالم من حوله، من خلال مايقدم للطفل من صور مبسطة وسهلة الاستيعاب عن العالم الخارجي. فإذا ماواجه الأطفال تجارب جديدة تضج بالحياة، يكون البعض منهم أكثر قدرة على استيعاب الواقع من أطفال ليس لديهم مخزون سابق من الصور والأشكال ولتبسيط الفكرة أكثر من ذلك لابد من مثال حي أو واقعي نقول: بعض الأطفال يخافون من منظر البحر عندما يذهبون مع أهلهم لزيارة الشاطئ، بينما أطفال آخرون لايجدون رهبة من رؤية البحر، بسبب المخزون السابق لديهم عن الأشكال والصور المتعلقة بالمنظر ذاته.

المهم في الأمر أن في تلك السنوات المبكرة من العمر، ينجذب الأطفال لبعض الأساليب الفنية المعنية، فالكتب الملساء ذات الصفحات السميكة الصلبة والتي يمكن مسحها بقطعة قماش رطبة، هي ابتكار أكثر أماناً ضد الأصابع اللزجة وضد جميع أنواع المشاعر المخربة التي يبديها الأطفال تجاه الكتب الأولى في حياتهم. وفي هذه المرحلة العمرية يكون الطفل غير مؤهل بعد للقراءة، وغير مدرك لما يقدم إليه من صور ورموز، فقد يعنى بتفاصيل صغيرة لاتتمتع بأهمية كبيرة في الحدث الرئيسي الموجود في الصورة، لذلك يبقى الطفل هو الحكم الأساسي والنهائي بشأن الأمور التي يحبها في الكتب المصورة، لأنه من الصعب التنبؤ في كثير من الأحيان بردود فعله تجاه مايشاهد.

- أغاني الأطفال:

كل ماذكر عن أهمية الكتب المصورة في حياة الطفل، لايلغي إهتمام الأطفال باللغة والإيقاع الخاص بهذه اللغة، حيث تكون الاستجابة هنا أكبر وقد تسبق استجابة الطفل أمام الكتب والقصص.

تلعب الأغاني والقصائد البسيطة التي يحفظها الوالدان دورًا مهمًا في مساعدة الطفل. على تقوية العلاقة الأولى التي تنشأ بين عالم الكبار وعالم الصغار، عن طريق الشعور المشترك بالسرور الناشئ عن اللغة والألعاب والشؤون اليومية المحببة الأخرى، حيث يميل الطفل في مراحله الأولى إلى الإيقاع الرتيب في الأغاني والأشعار البسيطة التي تنتهي بلطف في آخر الأغنية، إضافة إلى القوافي المزدوجة التي قد تكون مختفية لتظهر في مكان آخر، ويستمد انجذاب الطفل للأغاني سواء كانت ذات معنى أو لم تكن، وهنا يذكر المؤلف أمثلة مختلفة عن أغاني الأطفال، لكنني لاأجد بأسًا من ذكر مثال خاص من واقعنا العربي، وهو أغنية فيروز الشهيرة «يالله تنام ريمة» التي تبعث الهدوء والطمأنينة في نفس الطفل فيشعر بحاجة للنوم المريح.

٢- القصص والكتب المصورة الأعمار (٣-٧ سنوات)

في هذه المرحلة العمرية ينمو الطفل وتنمو قدراته العقلية، فيصبح قادراً على فهم القوانين الأولية للسبب والنتيجة بشكل أكثر وضوحًا، وبعد أن كان في المرحلة السابقة يسعد لمجرد التعرف على الأشياء الرئيسية في الصور وتعدادها، تتطور لديه في هذه المرحلة إمكانية وصف مايحدث فعلاً في الصور، ورغم ذلك تبقى القصص المصورة الخاصة بالسنوات الأولى من هذه

المرحلة العمرية تتسم بالبساطة إلى حد ما، يجب أن تتركز الأحداث على شخصية رئيسية واحدة كما يجب أن تدعّم الحبكة بواسطة أبيات قصيرة تتكرر بانتظام.

وبعد اختيار موضوع جذاب، يعتمد فن الكتاب المصور على التعامل بين الصور والنص، كما يعتمد أيضًا على الأسلوب الذي تلقى النتائج بواسطته القبول لدى الأطفال وتؤدي بهم إلى مستويات جديدة من الاستجابة، كما تعتبر إمكانية اندماج القارئ بالكتاب خاصة أخرى من خصائص الكتاب المصور الناجح.

- كتب القصص والمجلات الهزلية:

يقدم المؤلف في هذا الفصل أيضًا لمحة عن القصص والمجلات الخاصة بالطفل والتي تركز على الأحداث اليومية المألوفة، والواقع أن هذه الكتب تلعب دورًا مفيدًا، ليس فقط على صعيد تقديمها ملاحظات وتعليمات تتعلق بالحاضر، بل انها تساعد الأطفال أحيانًا في الاستعداد للمستقبل.

ويضيف المؤلف قائلاً: تعتبر المجلات الهزلية الخاصة بالصغار أحد أبسط أنواع الأدب للأطفال ضمن زمرة العمر هذه. ورغم أن معظم الناس يربطون أي نوع من الهزليات الخاصة بالأطفال بالفكاهة المبتذلة أو المغامرات المثيرة، إلا أن المجلات الهزلية الموجهة للصغار بين الرابعة والسابعة من العمر لاتحوي أيًا من تلك المواد الشعبية الرائجة، كما أن هذه المجلات غالبًا ماتكون أغلى ثمنًا من باقي المجلات الهزلية، لأنها مصممة في الواقع ليشتريها الأبوان لأطفالهما الصغار الذين لم يصلوا بعد للسن التي يمكنهم فيها الحصول على مصروفهم الخاص أو أنهم مازالوا صغارًا لايسمح لهم بالخروج والتسوق بمفردهم.

٣- الحكايا الخيالية (قصص الجنيات) والأساطير والخرافات:

لم يبدأ المؤلف في هذا الفصل بتحديد المرحلة العمرية التي يحب الأطفال خلالها الحكايا الخيالية، لأن هناك اختلافًا حول العمر الذي يبدأ فيه الأطفال بسماع وقراءة الحكايا الخيالية، مازال قائمًا، وقد أجمع العديد من نقاد القرن التاسع عشر، على أن الحكايا الخيالية تعتبر سيئة لأنها تملأ رؤوس الأطفال بأفكار مشوشة عن أحداث رائعة خارقة للطبيعة.

إلا أن المؤلف يرد على النقاد قائلاً: رغم أنه من الطبيعي ألا تأخذ تلك الآراء بشكل جدي إلا أننا يجب ألا ننسى أن

النقاد من أمثال السيدة تريمر كانوا يكتبون على خلفية تملؤها الخرافات، ساد فيها الاعتقاد بأن الساحرات والجنيات هن مخلوقات حقيقية. ولدى نقل تلك الحكايا إلى الأطفال، بواسطة مربية جاهلة في كثير من الأحيان كما في حال بيوت الطبقة المتوسطة، فإنها لاتبدو لهم حكايا خيالية بل قصص ممكنة وواقعية.

ورغم هذا التبرير من قبل المؤلف على أهمية الحكايا الخيالية، إلا أنه يدعو من جهة أخرى إلى ضرورة تأجيل هذه الحكايا الخيالية الأكثر تعقيدًا لحين تجاوز مرحلة الطفولة المبكرة.

ويحتاج الأمر هنا إلى شيء من التوازن بين حجم وصعوبة الخيال الذي يقدم للطفل في جميع مراحل عمره، وبين نوع آخر من الأدب يرتكز على الزمان والمكان. ويمكن القول بأن العام السابع من العمر هو الأفضل للتعرف على القصص الخيالية أو بعضها، لأن الأطفال في هذا العمر يبدأون بالكف عن تصديق القصص بشكلها الحرفي. مع أنهم يستمرون بالاعتقاد بأن الأحداث في قصة ما ربما حصلت بالفعل، إلا أنهم قد يتحفظون تجاه هذه الأحداث.

أما التصديق بالسحر بأشكاله المختلفة، الذي نصادفه في العديد من الحكايا الخيالية، فقد يكون منسجمًا مع أسلوب تفكير الصغار أنفسهم حول بعض الأحداث المعينة في العالم الخارجي، بعد ذلك يبدأ الأطفال بالانتقال إلى مرحلة أكثر منطقية في التفكير، وبذلك يكتسبون خبرة أعمق.

أما فيما يتعلق بالاعتقاد بأنواع السحر، فيبدو أن الأطفال يمرون خلال سنينهم المبكرة، في مرحلة فكرية يدعوها بياجيه بمرحلة «التوحيد»، وتعود أسبابها إلى عدم قدرة الأطفال على التمييز مابين الذات وبين العالم الخارجي بشكل واضح، وعدم تمكنهم من وضع حدود بين «الأنا» و «اللاأنا».

ويعد سرد مطول لمجموعة من القصص والحكايا التي أوردها المؤلف في هذا الفصل يخلص إلى النتيجة التالية: تقوم الحكايات الخيالية، أكثر من أي نوع آخر من أنواع الآداب، بتعريف الطفل على أنه خلق في عالم يضم الموت والعنف والجروح والمغامرة و البطولة والجبن والخير والشر، ولايعرف الأطفال، على الأغلب، حقيقة ذلك من خلال تجاربهم الخاصة، ولكن هذه المعرفة ربما لمست وترًا داخل أنفسهم.

٤- الروايا الأولى (الأعمار ٧-١١)

الأطفال في هذه المرحلة يتمتعون ببعض التجربة في مجال الكتب، ويصبح الطفل قادراً على تمييز بعض التقاليد النموذجية في الروايات الأولى، بحيث يستطيع، مثلاً، توقع ماستقوم به بعض الشخصيات النمطية التي تتصرف بطرق معروفة، كما يشعر الطفل في هذه المرحلة بأنه خدع إذ لم تتوافق النهايات مع تمنياته بالسعادة لأبطال وبطلات الروايات.

وتعالج الروايات ذات الشعبية الأكبر، أحلام الأطفال في هذه المرحلة فيما يتعلق ببلدان خيالية تتواجد جنباً إلى جنب مع الحياة الواقعية. إضافة إلى نوع آخر من الخيال يجذب الأطفال في هذا العمر، وهو مانراه في قصص الحيوانات. مع أن الأطفال، عموماً، يكونوا قد تجاوزوا في هذا السن، مرحلة تخيل أن الحيوانات تمتلك مشاعر واحتياجات ذات طبيعة بشرية من حيث الجوهر، إلا أن هذه الفكرة كثيراً ماتستمر عند مستوى الخيال بنفس الطريقة التي تستمر بها لدى العديد من الراشدين الذين يقومون بتربية الحيوانات الأليفة أو المدللة.

ويمكن القول أن القصص تعطي القراء فرصة لرؤية أنفسهم في شخصيات الحيوانات تماماً كما يتعلق الأطفال بحيواناتهم الأليفة المدللة.

هناك الكثير من القصص القديمة التي كانت ذات شعبية كبيرة لدى الأطفال تعود شعبيتها لأنها كانت تتحدث عن الحيوانات.

قد تكون أكثر أنواع القراءة المطلوبة في هذه المرحلة من العمر، هي تلك المتعلقة بالعالم العنيف المتهور للمغامرة التي تحدث ضمن البيئة المعروفة، والتي تجري أحداثها عادة داخل عالم واقعي واضح يمكن التعرف عليه بسهولة، وفي الغالب تتضمن هذه المغامرات أطفالاً يتسمون بالبطولة ويتصرفون بكل كفاءة دونما أية مساعدة حقيقية يمكن لها أحياناً أن تتكشف عن أبعاد جديدة لدى قراءتها مرة أخرى في سنوات لاحقة من العمر.

بعد هذا العرض لأنواع الروايات الخاصة بهذه المرحلة العمرية يتطرق الباحث إلى مسألة صلاحية هذه الكتب للأطفال أم عدم صلاحيتها حيث تخضع لمقاييس الراشدين المختلفة بشأن طبيعة الطفولة نفسها ولنوع التوازن الذي يجب أن يتحقق في الأدب مابين التسلية الخالية من المعنى وبين الاعتراف بالواقع. وهنا يقول المؤلف: على الروايات الخاصة بالأطفال

الأصغر سنًا ضمن هذه المرحلة من العمر، أن تبقى، على وجه العموم، مع قرائها ضمن مجال إدراك للنفس البشرية يكون مفهومًا ومباشرًا وقريبًا إلى حد ما وذلك حتى يمكن فهم هذه الروايات بشكل كامل. لذا يلتزم العديد من كتب الأطفال في هذا السن بأساليب تصور الأشياء بشكل نمطي إلى حد كبير ويغلب عليها الهدوء والاستقرار، ولكن تبقى هنا، فرصة لبدء توسيع المفاهيم وتقديم أساليب تفكير أكثر براعة ويمكن للأدب في أي مرحلة من مراحل العمر أن يركز على الأشكال غير الناضجة للتفكير والشعور وأن يقول أن هذه الأشكال قد لاتكون دومًا كافية بحد ذاتها. ولايعني ذلك بالطبع أن كلاً من القراء الصغار والكبار يلجأون بالضرورة إلى الروايات من أجل زيادة مداركهم في المجال النفسي. فالإغراء الرئيسي في أية قصة يكمن على الدوام في التشويق الذي تثيره الحبكة، وفي الأسلوب الذي يتم به إرضاء فضول القارئ، بعد إثارته، في الصفحات المتتالية، ولكن تبقى هناك دائمًا فرصة للتعلم العرضي إضافة لشعور الرضى الأساسي الذي يولده سماع قصة جديدة وبخاصة في هذه المرحلة التي تسبق المراهقة في حياة الطفل، حين تبدأ الأفكار الطفولية بالتلاشي شيئًا فشيئًا وتبدأ عملية بناء الإدراك أكثر نضجًا على طريق الحياة المستقبلية.

٥- المجلات الهزلية الخاصة بالأحداث. الأعمار (٧-١١ سنة)

مع أن المؤلف تناول هذه القراءات وأهمية تسليط الضوء عليها في الفصل الثاني من الكتاب، إلا أنه يفرد فصلاً خاصًا لها في تأكيد منه على أهمية المجلات الهزلية الخاصة بالأحداث وأنها تستحق البحث والدراسة ولأن هذه المجلات ماتزال رائجة إلى وقتنا الحاضر، رغم انتشار أجهزة الاتصال المختلفة.

ففي السن مابين السادسة والحادية عشرة من العمر، يسود نوع من الهزليات يفضله الأطفال بشكل خاص، ويعالج هذا النوع بشكل رئيسي الفكاهة الفظة الخشنة، هذا على الرغم من الاختلاف الذي يسود عادة في حال أي تعميم يخص سلوك الأطفال وسرعان ماتترسخ الصيغ المبتذلة لهذا النوع من التهريج الرخيص ويبدأ تطبيقها دونما أي شعور بالذنب.

وإضافة لكونها سهلة للقراءة والفهم، يمكن لهذه الفكاهة النابضة بالحياة أن تكون مرآة تعكس الانفعالات البدائية العنيفة لهذه المرحلة من العمر، ويمكن لأدب آخر مفضل من كتب الأطفال

أن يقوم بهذه المهمة إلا أنه من الصعب على أي كتاب أن ينافس أسلوب التسلية عن طريق الصور بشكل أفضل مما يمكن بواسطة الفكاهة اللفظية. ومن ناحية أخرى، قد لاتكون صورة المجلات الهزلية عن الأطفال الآخرين وعن عالم الطفل ككل، شديدة الاختلاف عن تجربة الطفل في الحياة الواقعية، فالشخصيات المثيرة للضحك، مثلاً، في هذه المجلات هم قطاع طرق ولصوص أحياء، يكسوها الغبار أبعد ماتكون عن الشاعرية، كما أن «المكائد» التي يحوكونها ضد بعضهم البعض وضد الشخصيات الأكبر سنًا الممثلة للسلطة، كثيرًا ماتكون مجرد أعذار لممارسة العدوان لمجرد الأذى.

ولدى اقتراب الأطفال من سن البلوغ يبدأ اهتمامهم بهذه المجلات الهزلية بالتلاشي ويبدأون في اعتبار الفكاهة الخشنة أمرًا سخيفًا أو مستحيلاً. وقد يفضل الأطفال هنا نوادر منفصلة على القصص الهزلية المصورة، وينتقل الاهتمام من الفكاهة إلى الإثارة والتشويق في هذه القصص، والأطفال الأكبر، في العاشرة أو الحادية عشرة، يجب أن يكونوا قد وصلوا إلى درجة من التركيز والمهارة في القراءة بحيث ينتقلون إلى حبكات أكثر تعقيدًا، أو حتى يغدو بإمكانهم متابعة قصة مغامرات مسلسلة ولو فاتتهم بعض الحلقات. وقد يرغب الأطفال كثيرًا في هذه السن تناسي بعض الميول ذات النكهة الطفولية الواضحة: فاعتماد الطفل على غيره وسيطرة الراشدين، هما الموضوعان اللذان نراهما بانتظام في الهزليات المبتذلة لم يعودا يتمتعان الآن بالأهمية ذاتها، بل إن الأطفال يشعرون في هذه المرحلة بأنهم قد اكتسبوا قدرًا من الاستقلالية يكفي لأن يتخيلوا أنفسهم في أدوار أكثر بطولية. قد تكون أدوار راشدين، على خلفيات أقرب إلى الحياة الواقعية. ويضيف المؤلف، بالرغم من كل ماسبق، فإننا لانستطيع التقليل من أهمية شعبية المجلات الهزلية في وقتنا الحالي، ولا من أهمية الحنين الحقيقي الذي تثيره فيما بعد في نفوس الراشدين.

٦- الأدب الخاص بالأطفال الأكبر سنًا (الأعمار ١١-١٤ سنة)

يقول المؤلف: إن الأطفال في هذه المرحلة العمرية من ١١-١٤ سنة، يبدأون بالانتقال من مرحلة اكتساب المعرفة وتخزينها إلى التفكير بطبيعة هذه المعرفة من حيث الأساس، ومن الطبيعي هنا أن تكون الكتب الخاصة بهذه المرحلة العمرية أصداء لهذه العمليات الذهنية والعاطفية الأكثر تعقيدًا، حيث تقوم الشخصيات

الروائية أحياناً بالانسحاب من ردود أفعالها المباشرة لتفحص الأحداث وتحللها، وقد يكون الفهم العميق من قبل الأطفال الأكبر سناً للسببية الواقعية والمنطق الدنيوي، قد يؤدي بهم إلى أن يضيقوا ذرعاً بنوعية تفكيرهم السابقة والتي عكستها بأمانة كتب الأطفال الصغار، والمؤلف المتميز يشعر بأنه من السهل عليه مساعدة قرائه على إدراك عدم كفاية أساليبهم السابقة في تفسير الكائنات البشرية لأنفسهم، وبالمقابل هناك كتاب جاهزون لتقديم روايات تثبت في أذهان القراء طريقة التفكير الأكثر نمطية، عندما يكون مزاج القارئ مثلاً لايتقبل أكثر من قصة لطيفة لاتتطلب أي مجهود ذهني، وعند أي مستوى من التعقيد، تعكس القصص الخاصة بالمرحلة. مابين الحادية عشرة والرابعة عشرة، عادة، انشغال قرائها المتزايد بحاجتهم للوصول إلى مفهوم متماسك لهويتهم، لهذا قد تقوم الروايات المفضلة في هذه المرحلة بتصوير الكبار كشخصيات رئيسية موجودة على صفحات الرواية لشرح نماذج للقارئ المهتم بتثبيت أسس شخصيته الناضجة، والذي يتشوق لرؤية البعض من النماذج المقدمة من قبل أشخاص أكبر منه سناً و القراء في هذه المرحلة معنيون بشكل رئيسي بسلوك يقربهم أكثر من سلوك الراشدين.

وهناك كتب أخرى خاصة بالقراء الصغار في هذه المرحلة العمرية، تستمر بالتركيز على حاجة الأطفال للأصدقاء الخياليين أو لحياة العصابات، ولكن يجري وضع ذلك ضمن إطار روايات أكثر براعة ودقة، قد يكون السبب وراء ذلك النوع من الكتابة أن القراء الأصغر سناً يحتاجون للأساطير قدر حاجتهم لرؤية لمحات من الواقع الأكثر تجهماً.

وهناك أنواع أخرى من أدب الأطفال الخاص بهذا العمر تتمتع بالشعبية، ونرى في هذه الأنواع تطوراً تدريجياً من البسيط إلى الأكثر تعقيداً، فالروايات التاريخية مثلاً وفي أعلى مستوياتها من الإثارة، نراها متزامنة تشترك مع كتاب القرن التاسع عشر، مثل تشارلز كينغسلي، في تلك الأخلاقية السابقة المنقسمة بوضوح إلى خير وشر، وتلك النزعة المغالية في التعصب والتي لاتحتمل المناقشة.

ويمكن للأطفال المعاصرين أن يقوموا بالاختيار مابين الرواية التاريخية التي تبقى فيها الأمور عند مستوى تقليدي مبسط من الأخلاق المقسمة بوضوح إلى

خير وشر وبين النوع الأكثر تعقيدًا من الكتب التاريخية.

ويمكن ربط الاهتمام المتنامي بالماضي بالفهم المتزايد للزمن بحد ذاته، ويعتبر ذلك موضوعًا مهمًا تقدمه الكتب الموجهة لهذه الزمرة من العمر. ففي الواقع، يعيش الأطفال في السنة الخامسة من عمرهم وماقبلها بقليل، يعيشون في الحاضر بشكل كلي ويكون إحساسهم بمرور الزمن ضئيلاً، بحيث يصعب عليهم أن يفهموا مثلاً: الفرق مابين الصباح وبعد الظهر، أما عندما يبلغ الأطفال الثالثة عشرة فإنهم يدركون أن الزمن أمر منفصل بشكل أساسي عن عمل الساعة، من هنا لانجد مايثير الاستغراب أن نرى الأطفال يُسحرون كليًا بفكرة الزمن عندما يبدأون بالتدريج باكتشاف المزيد عن هذا الموضوع مع مايرتبط به من أفكار الفناء والتغيير.

وهناك نوع آخر مختلف من الخيال يحبه الأطفال ضمن مرحلة تشمل عدة أعمار وهو قصص الحيوانات حيث تقوم الشخصيات الأساسية بتحقيق حلم اليقظة الذي يدور حول قدرة الحيوانات على التفكير والكلام كالبشر، ولكن هذه القصص تدور في هذه المرحلة على خلفيات تكون عادة أقرب للواقع، كما تبدأ الحيوانات المتوحشة بشكل خاص في هذه القصص بإعطاء القراء الأكبر سنًا، لمحات عن القواعد الصارمة التي تحكم كل عالم الطبيعة وذلك من خلال سلوكها.

ومن الخطأ تفسير الاحتياجات الأدبية للأطفال في هذا العمر ضمن سياق الخيالات البهيجة فقط. لقد كانت فرصة الهروب إلى عالم خيالي أسهل وأكثر فهمًا وإثارة للرضى، كانت على الدوام تحمل جاذبية معينة لكل الأعمار، ولكن هناك أيضًا رغبة في النمو وتجاوز بعض الأفكار القديمة المثالية وذلك لصالح اكتشاف صورة أكثر دقة عن سير الأمور في الواقع.

٧- الانتقاء والرقابة والتوجيه

في الفصل ماقبل الأخير يطلعنا الكاتب على موضوع الانتقاء والرقابة والتوجيه والجدل القائم حول هذه الأمور، وفي جميع الأحوال فإنه من الطبيعي أن يهتم الكبار وأن يشعروا بالقلق لنوع المعرفة التي قد تصل للصغار عن طريق كتبهم، ونتيجة لذلك نلاحظ أن معظم الأدب الموجه للأطفال يأخذ بعين الاعتبار أن الكبار هم الذين سيقومون أولاً بشرائه ومن ثم فحصه بدقة للتأكد من أنه يناسب صغارهم، ولهذا السبب كان كتاب وناشرو أدب الأطفال يؤثرون السلامة عندما يتعلق الأمر بأي موضوع يثير الكثير من الجدل.

ولدى كتابة القصص، يفضل معظم مؤلفي الأطفال الالتزام بالمعايير والأفكار المتعارف عليها والتي لاتثير الجدل، وقد ترضي هذه القيم التقليدية معظم الأهل والمدرسين ولكن هناك آخرون ممن يعترضون عليها. وفي وقتنا الحالي، لاتزال كتب الأطفال تعكس، عمومًا، الأفكار التقليدية المتسامحة والمعاصرة لمعظم كتاب ومشتري هذه الكتب، وتضم القصص في كتب كهذه، عادة، آراء حول العنصرية والطبقات الإجتماعية وعلم النفس الفردي بشكل أكثر تطورًا مما قد نراه عادة في أية عينة عشوائية من استطلاع للرأي العام.

ويقول المؤلف: سيبقى أدب الأطفال على الدوام معرضًا للنقد أكثر من أدب الكبار بالنظر لتأثيراته الضارة المحتملة، مما يعكس رغبة المجتمع في تربية أجيال مستقبلية تعكس القيم الأكثر إيجابية لهذا المجتمع دون أخطائه. وأي أدب للأطفال يقوم بتحدي هذه القيم بتطرف سيكون على الدوام معرضًا لتطبيق الرقابة عليه، إما بشكل تدريجي بنفس الطريقة التي تم فيها تعديل العديد من الأغاني والقصص الخيالية الخاصة بالأطفال عبر السنين، أو عن طريق اتخاذ اجراءات قضائية كما في حال مجلات الرعب المصورة. ولكن إذا لم تتوافر للمؤلفين حرية نسبية في الكتابة كما يرغبون، متحدين، في حال الضرورة، ذلك التصنيف الصارم لما يجب أولاً يجب قوله أمام الأطفال بشكل عام، فإننا لانستطيع عندها أن نكون واثقين في رغبة العديد من المؤلفين الجيدين بالكتابة للأحداث، إلا حينما تكون المادة المؤلفة مفصلة حسب الطلب ككتب تعلم القراءة وكتب النصوص المدرسية.

وقد تم الاعتراف بتلك الحرية الخاصة، التي ربحها الأدب الخلاق بعد كل تلك المعارك العديدة ليعبر عن نفسه بطريقته الخاصة، والتي ماتزال ممنوعة بالطبع في الدول ذات الحكم الاستبدادي- تم الاعتراف بتلك الحرية في مجال معظم أنواع أدب الأطفال. ويبقى في نهاية الأمر، للأطفال الحق الكامل بالاشتراك في هذا النوع من النقاش، عندما يصبحون مستعدين لذلك، والحق الكامل باختياراتهم الخاصة بهم من بين الكمية الوافرة من الأدب المطروح أمامهم وأن يقرأوا الكتب بطريقتهم المناسبة، مهما حاول الكبار أن يحولوا انتباههم بعيدًا عن بعض الأنواع والمواقف باتجاهات أخرى مختلفة.

٨- من يقرأ كتب الأطفال؟

من خلال دراسة شاملة تجري أو أجريت فعلاً حول مطالعات الأطفال

تبين أن مسار البحث يقدم شكلاً مناقضًا تمامًا، فهو يظهر أن الأطفال ذوي الامكانيات الضعيفة يقرأون أقل مما يقرأ الأطفال ذوي الإمكانيات القوية، وأطفال الطبقة العاملة يقرأون أقل مما يقرأ أطفال الطبقات الإجتماعية الأخرى، والصبيان يقرأون أقل مما تقرأ الفتيات.

وقد يجري التعبير عن هذه الاختلافات بطريقة أكثر قسوة لدى عائلات الطبقة العاملة حيث ينظر إلى مطالعة الكتب كشيء غير طبيعي بالنسبة لشخص يفترض فيه عوضًا عن ذلك أن يخرج للعب مع أصدقائه، وفي الواقع قد تؤثر مواقف الوالدين السلبية تجاه المطالعة على كل من الجنسين منذ البداية.

أما المدرسة فقد لاتحابي الظروف أطفال الطبقة العاملة، الذين يغلب ألا يحصلوا على كتب مناسبة وكافية للمطالعة، دون أن ننسى أن توفير هذه الكتب بشكل سخي والعناية بها يعتبران حاليًا من الأمور التي أصبحت الجمعيات المؤلفة من الأهل والمدرسين المولة جيدًا، مؤهلة أفضل تأهيل للمساعدة بهما. وحتى في حال وجود كمية كافية من الكتب، لاتعتبر المدرسة المكان المناسب للمطالعة الخاصة، وقد بينت الدراسة أن الأطفال يفضلون القراءة في جو معقول من الراحة إما مسترخين داخل مقعد وثير أو مستلقين في فراشهم.

وقد نرى أحيانًا تشجيعًا من نوع خاطئ على المطالعة، وبخاصة في البيوت غير المعتادة على وجود الكتب، وبالتالي نصادف هنا إمكانية أكبر لحالات سوء التفاهم ضمن هذا المجال. من ناحية أخرى، هناك نظام المكتبات العامة الذي يشجع القراء الصغار من كل الطبقات والخلفيات الإجتماعية، وهنا أيضًا نرى نسبة الإعارة لعائلات الطبقة العاملة وأطفالها تبدو متدنية بالمقارنة مع الآخرين، وقد يدل ذلك على ابتعاد تلك الطبقة عما تظنه عالم دراسة الكتب الخاص بالطبقة المتوسطة إضافة إلى عدم إمكانية الاستفادة من المكتبة إلى الحد الأقصى.

وتزداد أهمية الخلفية الإجتماعية في القصص حين يتعلق الأمر بالقراء في مرحلة المراهقة، فقدرتهم، التي تنامت الآن، على تفحص الأفكار والمشاعر وعلى فصل أنفسهم عن المادة الموجودة أمامهم يمكن أن تجعلهم يميلون أكثر إلى انتقاد قصة تصف عالمًا غير واقعي بالنسبة لهم أو غريبًا عنهم.

والعامل الأكثر حسمًا في إبعاد الكثير من الأحداث عن المطالعة، قد يكمن

في طبيعة أسلوب الكلام المتكلف الذي يسود عمومًا في تلك القصص، ماعدا البسيطة منها، مهما كانت الشخصيات والظروف التي تتحدث عنها هذه القصص.

والآن يمكن القول إن التلفزيون بمعناه الشعبي يرضي حاجة كانت القصص الشعبية تشبعها فيما مضى، وليس من المحتمل الآن أن تتمكن القصة من استعادة هيمنتها، فالقراءة بحد ذاتها ستبقى دائماً تقنية صعبة بالنسبة لبعض الناس الذين لايستطيعون إتقانها. باختصار، القول للمؤلف، تعتبر مناقشة أدب الأطفال في يومنا هذا مختلفة بعض الشيء عن نوع الجدال قبل ثلاثين عامًا، فلم يعد الأمر مقتصرًا فقط على مشكلة الدفاع عن أهمية أية تجربة خيالية بالنسبة لجمهور من الأطفال، كان سيظل بدونها عند مستوى محدود دونما أية إثارة أو تحريض، نظرًا لأن الأطفال يتلقون حاليًا عبر شاشة التلفزيون كمية من المواد القصصية الجاهزة تفوق ماقدم إليهم في أية مرحلة من مراحل التاريخ، ولكن هذا السيل المؤلف مما قد يكون غالبًا مواد مكررة ذات نمط نموذجي يمكن له في النهاية أن يترك بصماته على الخيال، وأحد الحجج القوية لصالح هذا الأدب حاليًا هي قدرته على تقديم تجربة خيالية مختلفة أكثر خصوصية إلى الطفل أو الطفلة بحيث يستطيعان من خلالها أحيانًا اكتشاف معان شخصية مهمة لاتتوفر لهما من مصدر آخر.

أخيرًا يمكن القول إن كتاب «الطفل والكتاب» من الكتب القيمة والهامة التي تصدر عن وزارة الثقافة السورية، لكن لابد من كلمة يجب أن تقال وهي من باب الأمنية، حبذا لو يكون الكتاب الذي سأقوم بإعداد الدراسة عنه لاحقًا، هو دراسة أدبية ونفسية لكتاب الطفل العربي، نابع من بيئة عربية وغني بالأمثلة العربية التي لاتعد ولاتحصى، ويبقى كتاب الطفل والكتاب الأساس الذي يمكن أن يبنى عليه الكتاب المرتقب.

❖ ❖ ❖